LIBRARY
OF THE
Theological Seminary,
PRINCETON, N.J.

BR 83 .S4 1835 v.1:11
Schleiermacher, Friedrich,
1768-1834.
Friedrich Schleiermacher's
seammtliche werke

Friedrich Schleiermacher's

sämmtliche Werke.

Erste Abtheilung.

Zur Theologie.

Elfter Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

Friedrich Schleiermacher's

literarischer Nachlaß.

Zur Theologie.

Sechster Band.

Berlin,
gedruckt und verlegt bei G. Reimer.
1840.

Geschichte

der

christlichen Kirche.

Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse
und nachgeschriebenen Vorlesungen

herausgegeben

von

E. Bonnell.

Berlin,

gedruckt und verlegt bei G. Reimer.

1840.

Vorrede.

Die Vorlesungen Schleiermachers über Kirchengeschichte gehören zu den am wenigsten gekannten des Verewigten, obwohl ihre Kenntniß zum vollständigen Verständniß seines theologischen Systems nothwendig erscheint. Daher folgte ich gern der Aufforderung, die auch an mich als einen seiner ehemaligen Schüler und Zuhörer fast sämmtlicher von ihm gehaltenen Vorlesungen erging, die Herausgabe dieser Vorlesungen zu übernehmen, soweit dieselbe aus des Entschlafenen Papieren und nachgeschriebenen Heften seiner Zuhörer möglich wäre. Das mir zu diesem Zwecke mitgetheilte handschriftliche Material bestand aus 39 Bogen Manuscript und einer Anzahl Zettel von Schleiermachers Hand und aus sechs Collegienheften, zu welchen als siebentes das meinige gezählt werden kann. Das Schleiermachersche Manuscript bestand meistens aus Collectaneen mit fortlaufenden Nummern, 1223 an der Zahl, zum Theil in chronologischer Folge, größten Theils aber ohne bestimmte Ordnung angelegt und nur durch Hinweisungen bisweilen mit einander in Verbindung gesetzt. Theilweise unterbrochen waren die Sammlungen für die erste und zweite Periode der christlichen Kirche durch zusammenhängende Darstellungen, welche jedoch mit der Geschichte des Chrysostomus gänzlich aufhörten. Dieser

Theil des Manuscripts bildete eine vortreffliche Grundlage für die beiden ersten Perioden, konnte jedoch nicht überall wörtlich in die Ausgabe aufgenommen werden, weil die Ausdrucksweise auch hier öfters aphoristisch wurde und manches für die mündliche Erörterung nur angedeutet war, zugleich aber bei der Vergleichung mit den nachgeschriebenen Heften sich ergab, daß Schleiermacher in diesen Vorlesungen sich zwar genau an sein Heft gehalten, in jenen jedoch vieles weitläuftiger ausgeführt hatte, was in diesem nur angedeutet war. Die am sorgfältigsten nachgeschriebenen Collegienhefte stimmten nämlich großen Theils fast wörtlich mit dem ausführlicheren Theile des Manuscripts überein, woraus man die enge Verbindung zwischen beiden ersieht. Daher erschien es am zweckmäßigsten, um ein lebendiges und vollständiges Bild von Schleiermachers Wirksamkeit im Gebiete der Kirchengeschichte herzustellen, eine Reproduction seiner Vorlesungen darüber zu versuchen, alles Uebrige aber aus seinen Collectaneen, was mit dem Zusammenhange der Vorlesungen sich nicht verschmelzen ließe, als Anmerkungen oder Beilagen anzufügen. Denn Schleiermachers Geist entfaltete sich am reichsten, lebendigsten und freiesten gerade auf dem Katheder. Bei der Prüfung der Collegienhefte zu diesem Zwecke sonderten sich dieselben zunächst in die älteren vom Wintersemester 182$\frac{4}{5}$ und die neueren vom Wintersemester 182$\frac{5}{6}$. Außerdem hat Schleiermacher über Kirchengeschichte im Jahre 1806 in Halle gelesen, wozu die Einleitung im Original noch vorhanden und als Beilage A angehängt ist. Die oben erwähnten ausführlicheren Darstellungen, sowie der größte Theil der Collectaneen bis Nr. 958 waren, wie die nähere Vergleichung deutlich ergab, für 182$\frac{4}{5}$ angelegt, die folgenden als Ergänzung für die letzte Vorlesung. Oefter aber als dreimal hat Schleiermacher, soviel ich weiß, über diesen Gegenstand überhaupt nicht gelesen. Was er selbst mit dieser Vorlesung bezweckte, sagt er deutlich in seinen Einleitungen, noch deutlicher spricht dafür die Ausführung, daher werde ich mich hier

nur auf die Rechenschaft über mein Verfahren bei der Composition des Ganzen beschränken.

Von den Collegienheften, welche zur Grundlage der beabsichtigten Reproduction der Vorlesungen dienen sollten, waren leider nur zwei aus der letzten Zeit, aber glücklicher Weise das eine, des Herrn Prediger Braune, mit großer Genauigkeit und Ausführlichkeit nachgeschrieben, und das zweite, des Herrn Prediger Schubring, zwar nur auszugsweise aber so sorgfältig concipirt, daß beide zusammengeschmolzen an den meisten Stellen fast wortgetreu die Vorlesung wiedergaben, wobei die theilweisen Ausarbeitungen und die Collectaneen Schleiermachers als beständiges Kriterium oder zur Ergänzung dienten. Ferner ergab sich aus Vergleichung der früheren und späteren Collegienhefte, daß zwar im Ganzen eine große Uebereinstimmung zwischen beiden herrschte und die spätere Vorlesung die bei weitem ausführlichere war, daß aber doch manche Theile in der älteren umfassender behandelt waren; diese trug ich daher kein Bedenken am gehörigen Orte einzuschalten, oder, wo dies nicht thunlich war, als Anmerkungen unter den Text zu setzen; und es unterscheiden sich eben diese Anmerkungen von denen aus Schleiermachers Collectaneen selbst dadurch, daß letzteren die Chiffer Schl. beigefügt ist. Hierzu kommt, daß die Vorlesung $18\frac{2}{3}$ schon mit dem Tode Hussens schließt, die ältere aber bis zur Gestaltung der theologischen und kirchlichen Verhältnisse der neueren Zeit sich erstreckt, wie weit auch Schleiermachers eigene Collectaneen reichen. Dieser letztere Theil, von S. 558 an, mußte daher ganz aus den älteren Collegienheften genommen werden, unter welchen sich durch Vollständigkeit und Treue die des sel. Saunier und des Hrn. Vangerow auszeichneten; wo beide nicht ausreichten, konnte auch das von mir selbst nachgeschriebene Heft aushelfen. So hoffe ich, ist es mir gelungen, durch möglichst sorgfältige, am philologischem Studium geübte Composition aus schwer zu entziffernden und im Einzelnen, besonders in Namen und

Citaten, oft sehr fehlerhaften Heften und aus unleserlichen Papieren, ohne etwas Fremdartiges oder von eigener Erfindung hinzuzufügen, ein möglichst treues und vollständiges Bild einer Vorlesung des großen Dahingeschiedenen wiedergegeben und zugleich nichts von seinen handschriftlichen Sammlungen über Kirchengeschichte unbenutzt gelassen und der nach seiner Belehrung verlangenden Nachwelt vorenthalten zu haben. Sollte mir dies so, wie ich es wünsche, gelungen sein, dann würde ich für meine Mühe und für die Aufopferung der mir von meinen vielen Amtsgeschäften nur spärlich gelassenen Muße mich hinlänglich belohnt halten.

Treulich unterstützt durch Abschrift des ganzen Collegienheftes des Hrn. Braune, welches der Ausarbeitung zur ersten Grundlage diente, durch die Uebernahme einer Correctur und Anfertigung eines Namen- und Sachenregisters bin ich durch den Predigtamtscandidaten Hrn. Dr. M. Löwenstein, dem ich hiermit öffentlich meinen Dank sage. — Schließlich bemerke ich noch, daß Sprache, Schreibweise und Interpunction überall Schleiermachers eigene oder seinen Grundsätzen angepaßt ist.

Berlin, im Januar 1840.

E. Bonnell.

Einleitung.

Es tritt hier eine zwiefache Rükksicht ein, worüber wir uns verständigen müssen. Wir behandeln die Kirchengeschichte als theologische Disciplin; auf der andern Seite ist aber die Geschichte nur Eins, und alles, was man heraushebt, ist nur ein Fragment der ganzen Weltgeschichte. Lassen nun beide Gesichtspunkte sich vereinigen oder nicht? Nach allgemeinen Aeußerungen von mir an andern Orten muß man erwarten, daß ich das negire. Zur Behandlung der theologischen Disciplinen gehört außer dem wissenschaftlichen Geiste ein Interesse am Christenthum und für seine Verbreitung. Kann diese Forderung auch im allgemeinen festgehalten werden, da die Geschichte keine theologische Disciplin ist? Nein. Allein gehen wir vom christlichen Standpunkte aus, so wird bei Betrachtung der allgemeinen Weltgeschichte das Christenthum das Ziel sein, alles andere nur Vorbereitung, und so können wir sagen, es sei kein bedeutender Unterschied in der Behandlung der Kirchengeschichte als Theil der Weltgeschichte und als theologischer Disciplin. Der Unterschied wäre nur der, daß der Kirchengeschichte als theologischer Disciplin mehr Ausführlichkeit in Beziehung auf praktische Theologie und Dogmatik zukommt; und außer dem allgemeinen christlichen Gesichtspunkte, in der Geschichte alles anzusehen als Organ für

das Leben, welches in und durch das Christenthum gebildet wird, sei sie noch für den Theologen besonders darzustellen. Dies wäre ein besonderer Accent, den manche Theile vor den andern bekommen.

Wenn wir nun davon ausgehen, daß eine solche Behandlung der Weltgeschichte allein die richtige sei: so wäre kein Widerspruch zwischen beiden Behandlungsweisen, da dies der eigentliche Gesichtspunkt für die Betrachtung der Geschichte ist. Für jeden wahrhaften Christen, welcher auf der einen Seite diese Vielseitigkeit hat, und auf der andern Seite auf der Richtung feststeht, die das Christenthum dem Menschen gegeben hat, wird es keine andere Behandlung der Geschichte geben. Bleibt also das Christenthum feststehend: so wird auch diese Behandlung bleiben. Fragen wir aber nach dem Zustande der Behandlung der Geschichte im allgemeinen und der Kirchengeschichte im besonderen: so finden wir, daß sie theils sehr auseinandergehen, theils nicht; das leztere nüzt zum wenigsten.

Ueberall, wo von Geschichte die Rede, ist dies von einem Zeitverlaufe, und den können wir uns anschaulich machen nach den zwei Endpunkten **A** und **B**, die wir verbinden. Hier sehen wir nun, wenn wir von dieser ursprünglichen Formel ausgehen, giebt es zwei Arten der Behandlung. Ich kann die Frage aufwerfen, Wie ist **B** aus **A** geworden? Wenn nun **A** und **B** die Endpunkte bilden, und die Geschichte der Verlauf dazwischen ist: so liegen andere Punkte dazwischen. Wenn ich nun sage, Ehe **B** wurde, war **C** u. s. w.: so ist dies auch eine Art die Geschichte darzustellen. Hier braucht keine Gesinnung zu sein dessen, der die Geschichte darstellt. So kann also der Geschichtsverlauf dargestellt werden von solchen, die von unserer Art ganz fern sind; denn dies ist die Behandlung, wo beides nicht auseinandergeht. Davor müssen aber wir uns hüten; es ist nicht die Geschichte dargestellt, sondern ganz willkührlich das alleräußerlichste; es ist eine atomistische Darstellung. Jedes äußerliche

aber ist isolirt; eine Reihe von für sich gesezten und geschriebenen Momenten, die Chronik. Dies ist das allerniedrigste; das so dargestellte ist sehr gut zu brauchen als Material, hat aber keinen andern Werth als diesen.

Jedoch giebt es einen Gesichtspunkt, von dem aus sich diese Behandlung rechtfertigen läßt. Will nämlich der Geschichtschreiber bloß referiren: so kann er allein die äußerliche Seite darstellen; will er den ursächlichen Zusammenhang geben: so thut er mehr, es wird dies Sache des Urtheils. Wenn nun Einer sagt, Das Urtheil wird auf gar zu verschiedene Weisen gefällt: so kann ein Anderer sagen, Gut, so wollen wir die Geschichte rein aufstellen, d. h. jeden in den Stand sezen, die Geschichte zu seiner Erfahrung zu machen. Dann können wir bloß das Material geben, das Urtheil jedem selbst anheimstellen; dies ist der historische Skepticismus. Wenn wir uns nun außer jener Behandlung diese denken, daß der ursächliche Zusammenhang aufgesucht werde: so liegt es jedem ob, der sich eine so behandelte Geschichtsdarstellung zu eigen macht, diesen Zusammenhang aufzulösen und Relation und Urtheil zu trennen, damit das Urtheil sein eigenes werde.

Wie ist nun das Verhältniß zwischen dem darstellenden und aufnehmenden? Hat der darstellende eine bloße Chronik gegeben: so kann er seine Hände vollkommen in Unschuld waschen; er hat nichts gethan als die Sinne der Anderen repräsentirt, ihren Verstand zu repräsentiren hat er ihnen selbst überlassen. Kann das aber jemand mit Recht thun? Bei dem besten Vorsaz, uns alles Urtheils zu enthalten, müssen wir doch in das Urtheil eingehen. Wir wollen nicht dialektisch sagen, daß schon das Auffassen des Gegenstandes ein Urtheil in sich schließt; allein jeder Gegenstand ist unendlich, und die Darstellung ist immer eine Auswahl; Einiges wird immer müssen übergangen werden, und fragen wir mehrere, die derselben Begebenheit beiwohnten: so werden wir die Auswahl verschieden finden, und

das Warum liegt darin, daß das Urtheil schon der sinnlichen Wahrnehmung beitrat. Jene bloß äußerlich sein wollende Darstellung wird also nicht rein sein. Nun ist es wahr, wenn man in dem Verhältnisse ist, mehrere bloß äußerliche Darstellungen zu vergleichen: so kann da die Ergänzung ein äußerliches Bild gewinnen lassen; es ist aber dann die eigene Sache, sich daraus den Erfolg zu bilden, und es fragt sich, Kann eine bloß äußerliche Darstellung uns die Anleitung geben, den Erfolg zu construiren? Wenn ich mir aus der äußerlichen Thatsache den Erfolg construiren soll: so frage ich, Welches sind die Menschen, die so gehandelt haben? Das ist ein innerliches; und ist mir das nicht gegeben: so muß ich zunächst aus der dargestellten Reihe von Momenten mir ein Bild von den Menschen machen, und dann kann ich mir erst den geschichtlichen Erfolg construiren. Es fehlt uns also etwas wesentliches, wenn wir allein den äußerlichen geschichtlichen Verlauf haben. In welchem Falle befinden wir uns aber, wenn wir eine geschichtliche Darstellung haben, die neben den discreten Momenten einen Causalzusammenhang giebt, d. h. pragmatisch ist? Wir müssen prüfen, ob das Urtheil dieser Menschen genau ist; je genauer ich Relation und Urtheil trennen kann, um desto besser werde ich mein Urtheil bilden. Es kommt also heraus, daß sich jeder seine Geschichte selbst machen muß, die er in sich haben will. Chronik ist allein Aggregat der einzelnen Momente; traditionell kann ich nur etwas aufnehmen, wenn ich auf mein Urtheil verzichte.

Ist das aber die einzige Form für die allgemeine Behandlung der Geschichte, wenn wir fragen, Wie ist **B** aus **A** geworden? Dort gingen wir davon aus, daß **A** etwas sei, was bloß äußerlich gegeben ist. Wenn wir nun ein wirkliches ganze nehmen, z. B. die Geschichte eines Staates von seinem Anfange an: so ist da unser **A** die Menschen, die dort an dem Orte lebten, ehe sich der Staat gebildet hatte und welche ihn bildeten. Ist nun hier nichts innerliches, das ich gleich von vorn herein

kann in Betracht ziehen oder hintenanſezen? Thue ich lezteres: ſo kann ich bloß eine einzelne Reihe bekommen, wo ſich zwar Cauſalzuſammenhang ergiebt, aber doch keine eigentliche Reihe iſt; betrachte ich das innerliche: ſo bekomme ich einen andern Zuſammenhang und Darſtellung, als die Behandlung bei der Frage, Wie iſt **B** aus **A** geworden. Das innerliche iſt Inſtinkt oder Naturnothwendigkeit. Vernachläſſige ich das innerliche: ſo müſſen wir ſagen, Es war Zufall, daß ſich die Menſchen ſo vereinten; lege ich aber das innerliche zum Grunde: ſo wird die Behandlung eine andere. Ich ſage nämlich, Hier hat ſich eine gewiſſe Richtung in den Menſchen entwikkelt, die vorher in ihnen ſchlummerte, und frage nun, Wie hat ſich dieſe Richtung weiter entwikkelt, und was für Relationen ſind zwiſchen ihr und anderen menſchlichen Richtungen entſtanden? Hier gewinne ich alſo ein innerliches **A**; ich hange mit meiner Betrachtung an einem innerlichen, nicht wie es für ſich iſt, ſondern wie es ſich in der Zeit entwikkelte. Nun iſt nicht das verſchiedene der Momente, ſondern ein und daſſelbe mein Gegenſtand, *organiſche Betrachtung der Geſchichte*. Aber fragen wir, Wie ſteht es bei ſolcher Behandlung mit dem Verhältniſſe zwiſchen dem darſtellenden und aufnehmenden: ſo kommt alles darauf an, ob ſie einen und denſelben Glauben haben; und die Geſchichtsdarſtellung des Einen kann nichts ſein als ein Impediment für die Geſchichtsdarſtellung deſſen, der einen andern Glauben hat. Glaubt der Eine, es giebt eine innere Richtung in der menſchlichen Natur auf Vereinigung aller Kräfte, die der Menſch anwenden muß, um die Natur zu beherrſchen, und davon ſeien alle Staaten ausgegangen; und glaubt der Andere es nicht, ſondern meint, jeder Menſch wolle ſo wohl in ſeiner Haut ſein als möglich, und da haben ſie es für das beſte gehalten, ſich mit anderen zu vereinigen: ſo wird für beide eine verſchiedene Darſtellung der Geſchichte nothwendig ſein. Es kommt alſo bei der organiſchen Betrachtung der Geſchichte be-

sonders auf die Identität der Grundüberzeugungen an, und zwar besonders bei der Kirchengeschichte.

Es wird jeder einsehen, daß, wo es entgegengesezte Parteien giebt, jede geschichtliche Darstellung, wenn sie den Gegensaz betrifft, eine andere ist, als die Darstellung von der entgegengesezten Partei, wohin auch die moralischen Ansichten der verschiedenen philosophischen Schulen gehören. So wie wir uns Jean Jacques Rousseau als Geschichtschreiber denken, der Feind aller Cultur ist, von ihr das Verderbniß der Menschen ableitet: so wird der Zusammenhang höchst äußerlich dargestellt sein zwischen den Fortschritten der Cultur und den sittlichen Verderbnissen. Wenn wir also den Zustand der christlichen Lehre in dieser Beziehung betrachten und von der größten Differenz anfangen wollen: so hat es Menschen genug gegeben, die das religiöse selbst für etwas nichtiges erklärten. Wird von diesem Standpunkte aus die Geschichte geschrieben: so werden wir es natürlich finden, daß solche Menschen die Streitigkeiten des Christenthums mit den Hexenprozessen auf gleiche Stufe stellen, indem sie zeigen, wie die Menschen dadurch ihre Thätigkeit von etwas nüzlichem auf das nichtige wenden. Gehen wir weiter: so finden wir Andere, welche das religiöse als etwas allgemeines gelten lassen, und als Resultat von der Religion bloß die Beförderung der äußeren Sittlichkeit annehmen. Auch hier wird von Anfang an das eigenthümlich christliche in einem nachtheiligen Lichte erscheinen; eine solche Kirchengeschichte wird nicht viel anders ausfallen als jene, die Begebenheiten selbst werden nicht ihren Charakter rein an sich tragen, und das Urtheil hat schon etwas parteiisches. Nun aber gehen wir noch weiter: so finden wir uns selbst in einem Zustand der Spaltung der christlichen Kirche; wir reden von dem Gegensaz zwischen Occident und Orient, und innerhalb jenes zwischen römischen und evangelischen. Unmöglich kann hier die Geschichtsdarstellung des einen oder andern Theils dieselbe sein; daher ist es natürlich, daß auch hier von Anfang

an schon die Auffassung des geschichtlichen sich sonderte, und jeder sein eigenes Gebiet der Tradition hat. Wir stellen die Heftigkeit des Streites bei der Reformation nach dem Prinzip dar, welches zum Grunde lag; die Katholiken nennen es ein anarchisches Prinzip, und wir können es nicht anders verlangen. Wenn man nun das zu einer Zeit auch hat ausdehnen wollen auf die verschiedenen Zweige der evangelischen Kirche: so kann das nur in einem sehr beschränkten Gebiete statt gefunden haben. Betrachten wir aber die entgegengesezten Ansichten der evangelischen Kirche in unsrer Zeit: so müssen auch diese Parteien nach ihrer ganzen Darstellung verschieden sein; die Gegensäze von Orthodoxie und Neologismus, von Supranaturalismus und Rationalismus müssen auch in diese Darstellung übergehen.

Nehmen wir nun die Frage nach dem Verhältnisse zwischen dem darstellenden und aufnehmenden auf: so sehen wir, daß diejenigen, die ihre theologische Ansicht sich erst bilden sollen, ganz anders zu Stande kommen als diejenigen, welche sie schon haben. Wir sehen hier zwei entgegengesezte Verhältnisse. Es kann sich der Eine sein System über die religiösen Gegenstände vollkommen fertig gemacht haben, und will nun erst die Geschichte kennen lernen, aus der diese Gegensäze entstanden, über die er schon entschieden; der Andere meint, er könne nicht eher seine Ansicht vollkommen bilden, bis er die Gegensäze aus der Geschichte kennen gelernt. Beides ist wol nicht richtig. Das erstere kann sehr voreilig scheinen, dagegen scheint das leztere nicht zum Ziele zu führen, sondern die Entscheidung bis ins unendliche hinauszuschieben. Was sollen wir also hier für das richtige ansehen, und in dieser Beziehung für das erklären, was das geschichtliche Studium leisten kann? 1) Es wird niemand ohne dasselbe zu einer festen Entscheidung kommen, und 2) es wäre nicht die rechte Art dazu zu kommen, wo man bloß durch das geschichtliche Studium dahinkommen will; man hätte doch nur die entgegengesezten Ansichten gezählt oder gewogen. Denn

es überwiegt für unsere Ansicht das, was überredend ist, und darin kann viel falsches sein; wir müssen es also aufgeben, selbst theologische Ansichten aus dem geschichtlichen Studium allein zu bilden. Auf der anderen Seite ist das entgegengesezte voreilig.

Etwas anderes ist die Entscheidung des Gemüths über den Glauben; sie muß von allem diesen unabhängig sein, denn sie ist dieselbe für den Christen und Theologen, und liegt auf einem tiefern Gebiete als dem wissenschaftlichen. Aber wenn auch das tiefere Gebiet des Glaubens unabhängig sein muß: so gehört doch auf dem theologischen Gebiete die wissenschaftliche Weise dazu, um den Gegensaz einzusehen, und es ist leicht zu begreifen, wie auf dem wissenschaftlichen Gebiete diejenigen die heftigsten Gegner waren, die in Beziehung auf den Glauben übereinstimmten.

Man kann also keine Ueberzeugung gewinnen ohne geschichtliche Kenntniß. Daraus scheint hervorzugehen, daß beides neben einander fortgehen muß, und erst mit einander bestehen kann, Bildung des Systems und geschichtliches Studium. Die völlige Bestimmung des Systems kann aber nur durch die Vollendung des geschichtlichen Studiums entstehen. Daraus folgt, daß wir nicht eher eine vollendete Geschichte haben, bis es keine Streitigkeiten mehr geben wird auf dem Gebiete der Lehre nach allen Seiten hin, und das ist nicht eher möglich, als bis der geschichtliche Lauf vollendet ist, und die Kirche in einer abgeschlossenen Region zur Ruhe gekommen. Daraus geht hervor, daß je mehr die entgegengesezten Bewegungen auf dem Gebiete der Lehre lebhaft sind, um so weniger solche Zeiten zu einer geschichtlichen Production tauglich sind und umgekehrt. Was heißt das anders, als es muß dies beides sich ablösen? Aber das schließt in sich, daß dies zwei entgegengesezte Richtungen seien, die Richtung zur Auffassung des geschichtlichen, und die Richtung zur Abschließung des Systems. Das heißt aber nicht, wo das Eine ist, kann das Andere nicht sein, sondern wir müssen uns gleich

darüber verständigen, daß Einer Alles sein kann, aber mit einer eminenten Kraft und zu Einer Zeit doch nur das Eine.

Wie die Sache nun gegenwärtig ist, wo die Bewegungen auf dem Gebiete der Lehre sehr lebhaft sind, wie steht es um die geschichtliche Darstellung? Sie wird wesentlich tingirt sein; und wenn einer unparteiisch sein will, ist Acht zu geben, ob er nicht gleichgültig ist in Bezug auf die Gebiete, wo diese Gegensäze sind. Nun scheinen sich die aufnehmenden am besten zu helfen, wenn sie solche Darstellungen, die die jezige Zeit behandeln, der Zukunft überlassen und sich am alten halten. Allein es wird keine ältere Darstellung geben, die der gegenwärtigen Ansicht und wissenschaftlichen Forschung genügte; wir gehen nur bis auf die Mitte des vorigen Jahrhunderts zurükk, denn alle Fortschritte in der Kritik sind auch Fortschritte in der geschichtlichen Darstellung. Das Material also ist unvollständig darin enthalten; einzelne Punkte mögen aufs reine gebracht sein, viele sind es nicht. Anders ist die Methode der Autodidakten, sich an keine geschichtliche Darstellung zu kehren, sondern sich alles aus den Quellen selbst zu machen; das wäre freilich die vollkommenste. Aber offenbar kann man das nicht leisten und soll es auch nicht; denn wenige nur würden so weit kommen als man früher schon stand, und für niemand sollte doch die Darstellung früherer Zeiten verloren gehen. Es ist zwar nicht zu rathen, sich ganz mit abgeleiteten geschichtlichen Darstellungen zu begnügen, sondern sich auch nach den Quellen umzusehen, um sich von jedem charakteristischen Geiste eine eigene Anschauung zu verschaffen, nicht jedoch, um das ganze Werk von vorn anzufangen. Muß man sich also an Darstellungen halten, und genügen die früheren nicht: so ist der die Darstellung auffassende am besten daran, je klarer der darstellende hinstellt, zu welcher Seite er gehört. Ist das klar: so wird es leichter die nöthigen Reductionen zu machen, und sich selbst Rechenschaft zu geben, wie dasselbe von der entgegengesezten Ansicht aus erscheinen möchte.

Mein Standpunkt in dieser Beziehung liegt in der Dogmatik ausgesprochen, und ich will nur Eins erwähnen über dasjenige, was sich auf die jezigen Gegensäze bezieht, daß nämlich nach demselben die Geschichte der christlichen Kirche weit mehr als ein für sich abgeschlossenes ganze behandelt werden kann, als von andern Ansichten aus, insofern ich weniger als andere Theologen das Christenthum für Fortsezung des Judenthums halte. Das ist nicht so gemeint, wie es ist ausgelegt worden, als ob Christus eben so gut bei den Griechen hätte geboren werden können. Er mußte da geboren werden, wo er seine Wirksamkeit am leichtesten ausüben und die wenigsten Hindernisse finden konnte; dies konnte er nicht bei einem polytheistischen Volke. Auch die Heiden, die zum Christenthum kamen, waren ja schon monotheistisch afficirt.

Ueber den mündlichen Geschichtsvortrag und seine Grenzen muß noch dies gesagt werden. Ueberall ist eine gewisse Differenz zwischen der Wirksamkeit durch die unmittelbare Rede und der Wirksamkeit durch die Schrift; nicht so als ob ein unbedingter Vorzug auf der einen Seite läge, sondern jede hat ihr gutes. Die Schrift begünstigt mehr die eigene Ueberlegung, da man gleichzeitig das frühere und spätere vor sich hat, und Herr über jeden Punkt ist, um auf den vorigen zurükkzugehen. Fragen wir nun, Wie ist es eigentlich mit dem Auffassen der Geschichte, ist sie ein Studium, das besser aus Büchern gewonnen, oder besser durch mündlichen Unterricht mitgetheilt wird? Gewiß die erste Art. Und grade beim geschichtlichen Studium möchten wir die Methode der Engländer billigen, wo jeder für sich Geschichte aus den entgegengesezten Darstellungen studirt, und nur Einer der Conulent ist, der das eigene Studium leitet. Es ist heilsam und unentbehrlich, eine Darstellung der andern entgegenzusezen, um Alles rein aufzufassen. Daher werde ich also den mündlichen Vortrag nicht ansehen als das, woraus die ausführliche Geschichtskenntniß am besten gewonnen wird, sondern, sofern es

auch hier einer Wirkung auf den Gedanken bedarf, daß allgemeine Gesichtspunkte festgestellt werden müssen, und in Büchern die geschichtliche Darstellung mehr der Chronik und dem Pragmatismus angehört, die organische Darstellung aber oft vernachlässigt wird. Nachdem also das Material vorgearbeitet ist, ist der mündliche Vortrag an seiner Stelle dies zu verarbeiten. Es ist nicht meine Absicht gewesen, dies für eine Censur der gewöhnlichen Vorträge auszugeben; es kann ja der mündliche Vortrag die Stelle des geschichtlichen Werkes vertreten, besonders wenn er nachher ein solches Werk wird. — Jedoch wird dies nicht geschehen, wenn nicht diese Methode gleichmäßig auf alle Disciplinen bei uns angewandt wird. Ebenso ist es mit der neutestamentlichen Exegese, welche, wenn sie bloß Commentar ist, besser aus den vorhandenen gedruckten geholt wird; so ist denn der mündliche Vortrag mehr eine Anleitung zum Studium der Bücher. Anders war es im Anfange des akademischen Unterrichts, wo man Mangel an schriftlichen Hülfsmitteln hatte.

Wenn wir nun den ganzen Umfang der Kirchengeschichte betrachten: so finden wir auch schon eine Verschiedenheit in der Behandlung, und diese hat ihren Grund nicht in dem Maaße, das dem mündlichen Vortrage vorgeschrieben ist. Es giebt eine Weise, die Gegenstände zusammenzufassen oder zu trennen. Ihre Zusammenhörigkeit wird sich jeder klar machen können, aber schwer ist es z. B., die Dogmengeschichte von der Kirchengeschichte zu trennen, so daß sie Geschichte bleibt, und auch die Kirchengeschichte nicht einen Theil ihres Inhalts verliert; jedoch ist dies auch der Fall bei schriftlichen Werken. Umfassen wir das ganze Gebiet, das uns als geschichtliches Resultat des neuen Lebens gegeben ist, welches durch das Christenthum in das menschliche Geschlecht kam: so läßt sich eigentlich keins vom andern sondern. Gewöhnlich sieht man die Sache so an, daß das die beiden Hauptzweige der Geschichte seien Geschichte der christlichen Lehre und Geschichte des

christlichen Lebens, und das läßt sich rechtfertigen, wenn das Verhältniß zwischen beiden klar aufgefaßt wird. Nun möchten wir sagen, So gut wie wir in der Lehre Moral und Dogmatik trennen, müssen wir in der geschichtlichen Behandlung auch beides trennen, und das dogmengeschichtliche abgesondert behandeln können, also Geschichte der christlichen Sittenlehre und Geschichte der christlichen Glaubenslehre. Ebenso möchte man auch die Geschichte des christlichen Lebens sondern, das auch wieder etwas zusammengesetztes ist. Da tritt uns nämlich entgegen das, was die Gemeinschaftlichkeit der christlichen Handlungsweise zusammenhält, d. h. der Gottesdienst, wie sich derselbe entwikkelt und eine Gestalt in verschiedenen Völkern und Zeiten angenommen hat. Das christliche Leben ist eine bestimmte Art zu handeln; der Cultus ist entweder ein Mittel, um die Handlungsweise in der rechten Uebereinstimmung zu halten, oder der gemeinschaftliche Ausdrukk dessen, was Grund der Uebereinstimmung ist. Nach dem ersten wird nicht dasselbe sein die Vollkommenheit dieser Gemeinschaft und die Vollkommenheit dieses Mittels; wir können uns denken, daß der Cultus vortrefflich ist, aber die Wirkung nicht daraus hervorgeht. Ebenso kann auf der andern Seite das christliche vollkommen sein, aber es fehlt an den rechten Subsidien. Wo nun ein verschiedenes Maaß ist, da ist auch ein verschiedener geschichtlicher Verlauf, und die Möglichkeit einer abgesonderten geschichtlichen Behandlung für die Gegenstände.

Nehmen wir das christliche Leben für sich: so ist Sitte das, was mehrere Menschen, die in Verbindung stehen, auf gleichmäßige Weise thun; sobald es einen festen Buchstaben darüber giebt, der Sanction hat: so ist es Gesez und Gesezmäßigkeit. In der christlichen Kirche soll es zwar nicht eine solche geben, weil in derselben Alles Sitte, d. h. vom innern Impuls aus gemeinschaftliches Thun, und keine äußerliche Macht da sein soll, die diese Sanction giebt. Das ist aber noch nicht

das ganze christliche Leben, dazu gehört auch die Form, wie die Menschen in der Kirche verbunden sind, d. h. die Sonderung zwischen Verfassung und Sitte und zwischen Verfassung und Cultus. Zwar wird der Gottesdienst durch die Verfassung bestimmt, aber es kann sich doch der Cultus erhalten und die Verfassung sich ändern, und es läßt sich bei derselben Verfassung ein sehr verschiedener Zustand des christlichen Lebens denken und umgekehrt. Alles Zweige, die sich abgesondert betrachten lassen.

Ferner hat sich sowol in Bezug auf den Gottesdienst als in Bezug auf die Tradition des Christenthums an die anderen ein besonderes Geschäft gebildet, und die daran Theil nehmen, bilden mehr oder weniger in der christlichen Kirche einen eigenen Stand; es haben dazu gewisse Fertigkeiten und Kenntnisse gehört, die die Theologie im engeren Sinne bilden. Dieser hat seinen Werth vorzüglich dadurch, wie die Lehrer selbst vom Geiste des christlichen Lebens durchdrungen sind; aber in sofern hat er keine Geschichte, als dies aus dem Geist des öffentlichen Lebens hervorgeht. Aber in Beziehung auf die Wissenschaft und die verschiedenen Disciplinen, welche sich in Bezug auf dies Geschäft gebildet haben, hat die Theologie ihre eigene Geschichte, welche jedoch von der Entwikklung der christlichen Lehre getrennt ist. Auch dieser Gegenstand ließe sich also einzeln behandeln als Geschichte der Theologie. Nun aber fehlt noch etwas, das rein äußerliche, was sich bloß auf den Raum bezieht, denn alle Vereinzelungen in den bisherigen Beziehungen, obgleich sie sich erst recht von einander sondern können, wenn ein gewisser Umfang gegeben ist, können doch gedacht werden, ohne daß die christliche Kirche größer wird. Die Geschichte der räumlichen Verhältnisse der christlichen Kirche bildet daher wieder etwas eigenes, und der Vortrag von diesen ließe sich also auch isoliren. Nun erst haben wir Alles beisammen.

Wie sollen wir nun urtheilen über diese Art, den geschichtlichen Complexus zu behandeln? Wir werden nach zwei Seiten

gezogen. 1) So wie man eingesehen, daß etwas ein besonderes Glied ist, so ist eine Neigung da, es für sich zu verfolgen. Wie nun bei solcher Betrachtung das Material bis ins unendliche wächst, ein eigenes Urtheil aber nur möglich ist, wo das ganze Material zusammen ist: so müssen wir sagen, in dieser Richtung fortgehend wird man sich verirren, wenn man nicht die einzelnen Zweige sondert. 2) So wie die Kraft, die durch das Christenthum in das menschliche Geschlecht kam: so ist auch ihre Wirkung nur eine. Wenn das also Alles Eines ist, so haben wir auch nur die rechte geschichtliche Betrachtung in diesem Einssein. Es wird daher überhaupt eine zweifache geschichtliche Behandlung geben, 1) eine einzelne Gebiete sondernde; 2) das Ineinanderschauen alles einzelnen. Wir können uns von keinem von beiden lossagen, denn das leztere ist die lebendige Anschauung, und durch das erstere entsteht die Klarheit und Lebendigkeit und rechte Würdigung des einzelnen.

Wenn wir dagegen zurükkgehen auf das Verhältniß des darstellenden und auffassenden: so werden wir sagen müssen, der erstere kann sich um des lezten willen in ein verschiedenes Verhältniß zur Sache stellen. Will er Alles thun: so muß er beides verbinden, oder jedes in seiner Zeit betrachten. Oder er kann auch sagen, Ich will das Eine thun, und das Andere anderen überlassen. Ebenso der auffassende; derjenige, der sich einen überwiegenden Sinn für Geschichte zutraut, kann sagen, Ich will die Materialien haben, die Zusammenschauung will ich mir schon machen. Wer sich das nicht in gleichem Maaße zutraut, der wird der geschichtlichen Anschauung anderer nachgehen, bis ihm die Gegenstände selbst gegeben sind. Es ist aber nicht zu läugnen, daß der geschichtliche Geist ein Product des Alters ist; man muß erst in das allgemeine Leben verflochten gewesen sein und eine Zeit durchlebt haben. Es gehört dazu auch eine gewisse Ruhe und Leidenschaftslosigkeit, die nicht Antheil der Jugend ist; so wie es Gegensäze giebt, verdirbt eine

der Leidenschaftlichkeit sich nähernde Stimmung das richtige Auffassen.

Wenn es nun der Zweck ist, die Selbständigkeit, d. h. die eigene Anschauung der Geschichte zu bekommen: so ist das das richtigste; aber weil es das Ende ist: so ist es nicht der Anfang, und da das bloße Zusammentragen des Materials etwas mechanisches und häufig genug schon vorhandenes ist: so müssen wir anfangen mit dem Zusammenschauen des ganzen bei einem mäßigen Material. Ich werde daher die besondere Beziehung aller Theile des christlichen Lebens entwikkeln, und dazu wird eine mäßige Auswahl aus den hervorstechendsten Regionen des Christenthums hinlänglich sein als Material. Große Werke, worin die Materialien nach allen Seiten hin gesammelt sind, haben wir in großem Maaße, und der Zeitraum von der Reformation an ist von einer Fruchtbarkeit gewesen, die kein anderer Zeitraum aufzuweisen hat. Aber die Anschauung des Ganzen im Einzelnen kann in einem so großen Werke weniger mitgetheilt werden. Wenn wir es also darauf anlegen, so müssen wir der von außen gegebenen Skizze etwas congruentes gegenüberstellen von innen.

Wir gehen davon aus, daß Christus der Anfang ist einer neuen Periode in der Weltgeschichte; wir wollen es aber nicht mit der weltgeschichtlichen Wirkung des Christenthums zu thun haben, sondern sehen, wie diese Kraft in dem Organismus, den sie aus sich selbst herausgebildet, in der christlichen Kirche sich geschichtlich entwikkelt hat. Da müssen wir freilich etwas allgemein anfangen, wie überhaupt irgend eine geistige Kraft etwas geschichtliches wird, und das führt uns auf den Gegensaz zwischen etwas äußerem und innerem. Alles was wir vorhin anführten, das christliche Leben und die Lehre, ist das äußere, der christliche Geist das innere, und unsere Frage ist, Wie hat sich dieser von Innen heraus zu der geschichtlichen Aeußerung entwikkelt? — Das Verhältniß des inneren und äußeren kann ein

zwiefaches sein, 1) das innere bildet sich das äußere zugleich; dies ist der Fall bei aller natürlichen Erzeugung, da ist der Geist das ursprüngliche, das leibliche bildet er sich selbst. Aber ein ganz anderer Fall ist 2) wo eine geistige Kraft das äußere schon findet und es durchdringen soll; das ist im Gegensaz gegen die natürliche die geschichtliche Erzeugung. Auf diesem Gebiete können wir es uns nicht anders denken, als daß der Geist auf ursprüngliche und schöpferische Weise in das menschliche Geschlecht kam und sich mit ihm verbunden hat, aber so, daß es von Anfang an ein fremdes war. Da ist also zweierlei, 1) die Stärke, mit welcher der christliche Geist das in Besiz genommene durchdringt, Intension; und 2) wie der Geist in diesem Besiz sich immer mehr nach außen verbreitet, Extension. Daraus ist die christliche Geschichte zusammengesezt, darauf müssen wir alles zurükführen, ohne es zu trennen; die Vollkommenheit wird nur sein in der Gleichmäßigkeit von beiden. Nun ist aber jedes geschichtliche Leben aus diesen beiden zusammengesezt.

Wenn man von dieser Voraussezung nicht ausgeht, daß durch die Erscheinung Christi ein neues Prinzip in die Menschheit gekommen ist: so haben wir kein Recht, eine abgeschlossene Geschichte des Christenthums aufzustellen; es ist dann nur ein Glied in der Entwikklung des menschlichen Geistes. Wenn ferner die Stiftung der christlichen Kirche etwas zufälliges wäre: so qualificirte es als solches sich nicht zu einer besondern geschichtlichen Betrachtung. Denn z. B. wenn ein Staat auf einer wahren Volkseinheit beruht, ist er ein abgeschlossenes ganze und ein selbständiger geschichtlicher Gegenstand; nehmen wir aber Staaten, wie die kleinen Fürstenthümer des ehemaligen deutschen Reiches: so ist das ein zufälliges, und wenn in diesem Raume auch noch so viele merkwürdige Begebenheiten vorgefallen wären: so wäre dies kein selbständiger geschichtlicher Gegenstand, kein wahrhaftes ganze für sich, sondern ein aus Fragmenten

zusammengesezтes. Ist nun aber Christus bloß primus inter pares, so ist eine auf ihn gegründete Gesellschaft bloß etwas Zufälliges.

Das zweite, was hier anzuknüpfen ist, ist das. Von unserer Voraussezung ausgehend, sagten wir, muß die Kirchengeschichte angesehen werden als Verlauf der Entwikklung dieses neuen Princips in Beziehung auf seine intensive und extensive Richtung, und in Bezug auf zwei Glieder, Fortschritt und Rükkschritt, und das Ganze zusammengesezt aus solchen, die dergleichen Fortschritte wirklich aussprechen, und solchen, die sie partiell negiren. Christi persönliche Entwikklung kann nicht unter diese Formel gebracht werden, sondern es erscheint zwar seine Person in einer fortschreitenden Entwikklung, aber Rükkschritt dürfen wir in ihm nicht annehmen, nur Differenzen von stärkeren und langsameren Fortschritten. Irrthum und Sünde müssen wir völlig in ihm ausschließen. Wenn wir nun sagen, der ganze Prozeß, der von Christo ausgeht, besteht darin, daß sich das Prinzip von ihm über das ganze menschliche Geschlecht verbreiten soll, so liegt darin schon, daß es außer ihm in keinem andern ursprünglich ist. Nehmen wir nun noch diesen Unterschied hinzu, daß während des Lebens Christi nur eine sehr kleine Anzahl Menschen in fortwährender Einwirkung von ihm lebte, aber nach seiner Entfernung das von ihm ausgehende Princip auf große Massen sich verbreitete: so finden wir, daß der Anfang der Kirche und Kirchengeschichte erst nach seiner Entfernung von der Erde zu suchen ist.

Es zeigt sich beim einzelnen freilich immer als eine leere Hypothese, wenn man das, was geschehen ist, betrachtet und fragt, wie würde es geworden sein, wenn es von einem andern Punkte ausgegangen wäre. Aber ganz anders ist die Sache, wenn man nicht von einer einzelnen Begebenheit redet, sondern nach dem Geseze der Entwikklung fragt, wie der Exponent der Reihe geworden wäre, wenn die ersten Anfänge andere wären,

als sie waren. Unsere ursprüngliche Voraussezung, daß durch Christum ein neues Princip in die menschliche Natur gekommen sei, beruht darauf, daß das nothwendig war, wenn das menschliche Geschlecht seine Bestimmung erreichen sollte. Nämlich das Bedürfniß der menschlichen Natur, durch die Stiftung eines neuen geistigen Gesammtlebens erlöst zu werden, konnte auf zweierlei Weise erfüllt werden, 1) wie es geschehen ist, von einem einzigen Punkte anfangend, oder 2) auf mehreren Punkten ursprünglich, entweder gleichzeitig oder auf einander folgend. Offenbar würde dadurch eine ganz andere Reihe der menschlichen Entwikklung hervorgegangen sein. Denn je mehr Christi gewesen wären, um so weniger wäre eine andere Verbreitungsweise nothwendig gewesen, als die, welche Christus selbst während seines Lebens beobachtete. Fragen wir nun, Was würde daraus für ein Unterschied entstanden sein; so würde jeder eine kleine Anzahl von Jüngern um sich her versammelt haben, und alle in demselben Verhältniß gewesen sein wie die Apostel; und nehmen wir in denen ein Maximum an von nicht gerade Schnellheit aber Reinheit der Einwirkung des neuen Princips, und glauben, daß sie nichts hätten als Lehre feststellen können, was mit diesem Princip streitet, so würde das der allgemeine Charakter der geschichtlichen Entwikklung sein, d. h. es würde von allen Rükkschritten und Corruptionen nichts sichtbar geworden sein. Es hätte also, wenn mit Christo gleichzeitig mehrere Erlöser erschienen, zwischen der apostolischen Zeit und anderen keinen solchen Unterschied gegeben, als der ist, worauf wir jezt die Autorität des N. T. gründen. Diese folgt aus dem langsamen Verfahren und der Continuität Christi; denn hieraus erst ist ein klareres Bewußtsein und innige Ueberzeugung zu erklären.

Nun eine entgegengesezte Voraussezung. Wenn es bei dem einen ursprünglichen blieb, zu Christi Zeit aber schon eine Masse Verbreitung gewesen wäre, so würde kein Unterschied gewesen sein zwischen der apostolischen Zeit und der nachherigen, alles

wäre gleich ursprünglich von diesem Princip ergriffen worden, so daß es den höchst möglichen Grad der Corruptibilität gehabt hätte. Bei einer langsamen aber und beständigen Einwirkung mußte von dem Wesen des neuen Princips ein deutliches Bewußtsein zu Stande kommen, und alles, was da hätte können bewußtlos dem neuen Princip entgegengesezt aufgenommen werden, würde seine Berichtigung gefunden haben mit der fortwährenden Einwirkung des ursprünglichen Anfangs. Dadurch unterscheiden wir, obgleich wir den christlichen Geist beständig in dem Christenthum waltend ansehen, die Apostel von den übrigen Christen. Wären aber gleich christliche Massen zu der Zeit Christi gewesen, so wäre ein solches normales in der Thätigkeit nicht gewesen. Fragen wir nach der Beschaffenheit solcher Massen, wie die 3000 am Pfingstfeste: so müssen wir sagen, Ja ergriffen waren sie, sonst hätten sie sich nicht zugesellt, aber wie vieles von dem alten, was im Widerspruch mit dem neuen Princip stand, mag bewußtlos in ihnen zurükkgeblieben sein, und dieses bewußtlose ist die Quelle der Corruption in der Geschichte.

Nun möchte man sagen, es hätte doch wohl ziemlich dasselbe entstehen können, wenn die Apostel bei der Art geblieben wären, wie Christus selbst, wenn sie nur einzelne um sich versammelt hätten, wo jeder hätte seinen Kreis übersehen können. Ja dann hätte alles können vermieden werden, was durch die Bewußtlosigkeit der Massen verderbliches im Christenthum entstehen konnte; aber wäre das Christenthum dann wol äußerlich so weit vorgeschritten, um sich gegen alle geschichtliche Revolutionen behaupten zu können? Wahrscheinlich hätte das Christenthum die Völkerwanderung nicht überstanden; es mußte schon eine Masse in der Basis sein, die Differenz war also nothwendig. Indem aber in der Masse die Reduction auf das Princip aufbewahrt blieb: so war das Mittel da, wodurch sich alle Ungleichheiten wieder ausgleichen und die Corruption gehindert werden konnte. Denken wir uns einen längeren Zustand, worin nur

etwas dem Christenthum widersprechendes als wirksames Princip da ist, ohne dafür erkannt zu werden: so müssen Corruptionen des Christenthums entstehen; durch das Zurükkgehen auf das Ursprüngliche aber muß Einer gewekkt werden, bis die Corruptionen unterliegen.

Wir wollen dies noch allgemeiner entwikkeln in Bezug auf die beiden Richtungen, die intensive und die extensive. Die Duplicität beruht darauf. So wie dies neue Princip erst in Einem sein muß, so giebt es keine andere Art, wie es sich über das ganze menschliche Geschlecht verbreiten kann, als unter der Form des einzelnen. Also denken wir uns das als einen Zeitpunkt bestimmbar oder unbestimmbar in einem einzelnen, wo dieses Princip in einem einzelnen ein Agens wird, was geschieht von da aus? Offenbar giebt es nun eine Wirkung desselben auf den Menschen selbst, und diese Wirkung nach innen ist die intensive; es muß sich das Princip allmählich das ganze Leben des Menschen aneignen, und das geschieht allmählich durch Streit gegen seine Handlungen, die von einem andern Princip abhangen. Aber nun ist es von Anfang an ein sich nach außen verbreitendes gewesen, und es giebt nichts in der Natur, das nicht nach außen wirkt; dies Bestreben sich mitzutheilen ist die extensive Richtung. Nun können wir uns dieses denken in seinen verschiedenen Verhältnissen, und ebenso darstellen in Beziehung auf ganze Familien und Völker, welche nach dem größeren Maaßstabe als einzelne erscheinen. Es kann eine starke Richtung nach außen geben, wo der Prozeß nach innen noch sehr schwach ist, und umgekehrt; beides wird, je größer die Differenz ist, um so mehr Unvollkommenheit nach sich ziehen. Z. B. fragen wir, Was ist es, woraus in der christlichen Kirche lange Zeit Anachoretismus und Separatismus hervorgingen? Ein Zurükkbleiben der extensiven Richtung unter dem Vorwande, die intensive desto besser zu finden. Das kann nicht vom reinen Christenthum ausgegangen sein, und scheint daher der Bewußtlosigkeit

zuzuschreiben zu sein, nicht aber als Princip geherrscht zu haben; denn die Apostel zogen sich nicht zurükk, um sich auszubilden. Wollte man nicht eher an die Verbreitung denken, bis die Richtung nach innen vollkommen wäre: so wäre nie eine christliche Kirche entstanden. Denken wir uns aber das neue Princip des christlichen Lebens in seiner Ursprünglichkeit mit der Richtung auf das ganze menschliche Geschlecht: so kann jenes daraus nicht entstehen, es sezt das schon ein egoistisches Princip voraus. Eben so fragen wir, Was ist der Grund davon, daß in dem Christenthum, was nichts als Geist und Leben sein wollte, so häufig der todte Buchstabe eintritt? so müssen wir sagen, Das Wort ist freilich das ursprünglichste Fortpflanzungsmittel; wenn es aber nichts anderes ist als das, was im Menschen ist: so ist es nur ein todter Schall. Denken wir also die extensive Richtung ohne Ausbildung der intensiven: so ist das ein todter Buchstabe, eine geistige Bewußtlosigkeit. Schon an diesem Beispiele läßt es sich einsehen, wie alles, was den weiteren Prozeß betrifft und eine Corruption ausspricht, aus diesem ursprünglichen Gesezе zu erklären ist. Nehmen wir hinzu, daß der Prozeß nach außen vorgeht, ehe der nach innen vollendet ist, und der nach innen vor sich geht, ehe die Hülfsmittel da sind, die sich durch den vollendeten Prozeß nach außen ergeben würden: so sehen wir, wie hieraus alle anderen Corruptionen zu erklären sind.

Es schließt sich hieran noch eine andere allgemeine Betrachtung. Wenn das Christenthum hätte Wurzel fassen können in solchen Völkern, die noch auf den untersten Stufen der Bildung standen: so hätte es das Leben nach seinen Principien gestalten können. Daß dieser Weg nicht so gut gewesen wäre, als der Weg, den das Christenthum eingeschlagen, darüber ist nichts zu sagen; es ist bekannt, daß die neuesten Bestrebungen, das Christenthum unter solche Völker zu bringen, zwar Fortschritte haben, aber nur eine sehr langsame Geistesbildung hervorbringen. Indem nun aber das Christenthum damals einen andern Weg

einschlagen mußte: so kam es zu Völkern, die schon mehr oder weniger Bildung hatten, und die sich auch für das, was sie in der Handlungsweise für recht oder unrecht hielten, für Sittlichkeit und Religion, ihre eigene Sprache gebildet hatten. Wie das Wort das erste Organ zur Mittheilung des Christenthums war: so wurde es auch in den ersten Zeiten mit dem Worte aufgefaßt durch das Bekenntniß des Glaubens, d. h. eine Darlegung durch das Wort. Nun war hier eine große Verschiedenheit sowohl zwischen Juden und Heiden, als auch zwischen ganzen Völkern. Indem aber das Christenthum von Einem ausging, und sich alles nach Christum bilden sollte: so war auch von Anfang an eine Richtung auf eine allgemeine Uebereinstimmung; und so wie wirkliche Differenzen im Bewußtsein hervortraten, trat auch gleich das Bestreben zur Ausgleichung ein. Daß eine genaue Ausgleichung bis ins einzelne nicht möglich und auch nicht nöthig ist, sieht jeder ein; daß aber die Natürlichkeit der Ausgleichungen nicht zu läugnen ist, sieht ebenso jeder; durch die Ausartung des Bestrebens nach dieser Ausgleichung entstanden die meisten Streitigkeiten. Es giebt Differenzen, die im Christenthum nicht zu vermeiden sind, und es giebt andere, die mit dem Typus des Christenthums streiten. Als die eigentliche geschichtliche Haupttendenz muß die angesehen werden, daß das Bewußtsein der Differenzen und das Bestreben ihrer Ausgleichung dahin führen müsse, jeder ihre Rolle anzuweisen: daß also die zur Ruhe kommen, welche neben einander bestehen können, aber auch die aus dem Christenthum entfernt werden, welche mit dem Typus des Christenthums streiten.

Was ist in dieser Hinsicht zu erwarten, wenn wir davon ausgehen, daß die Entwikklung des Christenthums dem allgemeinen Gesetze der menschlichen Entwikklung folgt? Nichts anderes, als daß diesem Ziele nur in unendlicher Annäherung entgegengegangen werde, weil sie dem allgemeinen Schwanken, dem Wechsel zwischen Vorschritt und Rükkschritt unterworfen ist. Se-

hen wir nun die eine Hälfte der Differenzen als mit einander verträgliche Meinungsverschiedenheiten, die andere Hälfte als Häresien an: so geht daraus hervor, daß sich ihre Grenzen oft verwirren. Bei einer geschichtlichen Behandlung des Christenthums müssen wir natürlich anders zu Werke gehen, als bei einer systematischen; die Geschichte ist eine andere, also auch die Verfahrungsweise eine andere. Wenn wir uns die Dogmatik denken, so müssen wir sie streng von jeder Häresie gesondert nachzuweisen suchen, daß solche mit dem Princip des Christenthums streitet und aus dem Zusammenhange der Darstellung so zu entfernen sei, daß sie keinen Eingang darin finden könne. Geschichtlich betrachtet müssen wir aber sagen, Bei einem allgemeinen Entwikklungsgange ist es natürlich, daß Einer von einem anderen könne für einen Häretiker gehalten werden, der nur in einer mit dem Christenthume noch verträglichen Meinungsverschiedenheit war. Das geschah aus Mißverständniß, und dieses zu entfernen ist das Geschäft der Dogmatik. Wenn sich der Historiker nun hier einer Einseitigkeit hingiebt: so verschiebt er sich das richtige historische Bild. Es giebt aber zweierlei Einseitigkeiten, die eine ist eine Vorliebe für die Kezer und die andere für die Kezermacher. Je strenger und allgemeiner bei Einem das dogmatische Bestreben ist, je vorherrschender ist die Einseitigkeit für den Kezermacher, weil sie ihm hilft, aus seiner Geschichte zu verweisen, was seiner Meinung nach nicht hineingehört, daher auch bei den Häresien dieser Zeit in der geschichtlichen Behandlnng diese Einseitigkeit vorherrschend war. Hernach fing die andere Einseitigkeit damit an, daß es unmöglich sei, alles im Christenthum mit denselben Buchstaben auszudrükken; da aber die Differenzen schwankten: so konnte es nicht anders sein, als daß im Gegensaze gegen die vorherrschende Richtung sich die entgegengesezte entwikkelte und auch sie einseitig wurde, daß man nämlich eine skeptische Revision aller bisherigen Kezereien anstellte, und alles mit dem Wesen des Christenthums verträglich

darzustellen suchte. Diese Gegensäze müssen immer wiederkehren, aber es soll auch so sein, daß sie immer schwächer werden und endlich das wahre Gleichgewicht eintritt. Hier haben wir also einen allgemeinen Canon für unser Verfahren, daß wir suchen wollen uns von beiden Einseitigkeiten frei zu halten; wir legen daneben das Bekenntniß ab, daß wir auf einem Punkte stehen, wo es nicht möglich ist zu behaupten, daß unser Bewußtsein durchaus wahr sei.

Dabei hängt das meiste in Bezug auf die dogmatische Behandlung des Christenthums von der Region ab, worin sich jeder befindet. Wer da zur laxen Observanz gehört, der wird einen andern Maaßstab haben, als der zur strengen Observanz gehörige. Der auffassende muß also von Anfang an schon hierauf sein Augenmerk richten, um den richtigen Punkt, der in der Mitte liegt, zu finden. Es soll das nicht so klingen, als ob es im allgemeinen Zweifel an der geschichtlichen Wahrheit liege, sonst müßten wir damit angefangen haben, ob das Christenthum eine geschichtliche Wahrheit sei.

Das zweite nun ist das. Das Christenthum kann nur von *Einem* ausgehen, und der steht eben deshalb, weil es nicht bloß Lehre ist, nicht bloß da als Lehrer, an den sich die folgenden anschließen; auch nicht, weil das Christenthum nicht bloß Gesezgebung ist, steht er bloß als Gesezgeber da, sondern weil wir es erkennen als ein neues Leben: so steht er auch da als Quelle dieses neuen Lebens, und wenn es angesehen wird als aus dieser Quelle herausgeflossen: so ist es natürlich, daß es als eine Einheit aufgefaßt wird. Das gehört auch wesentlich zur geschichtlichen Auffassung und Darstellung, in aller Verschiedenheit die Einheit dieses Lebens anzuerkennen. Wenn nun das Christenthum für das ganze menschliche Geschlecht bestimmt ist: so ist sein Zielpunkt die absolute Allgemeinheit, und so steht also die Totalität des Menschengeschlechts dem einzelnen Christus gegenüber; und fassen wir das Ziel des Christenthums: so muß es

das sein, daß jeder einzelne selbst von Gott gelehrt sei, d. h. es ist das Ziel die religiöse Selbständigkeit des einzelnen mit der Ableitung des ganzen neuen Lebens von Einem.

Stellen wir nun diese Formel hin, wie von diesem Anfange aus das Ende soll erreicht werden: so müssen wir sagen, Das göttliche Leben war zu Christi Zeit in einer solchen Zulänglichkeit, daß es von ihm aus über das ganze menschliche Geschlecht konnte verbreitet werden. Es war aber in allen nichts; in Christo war also die absolute Gewalt über alle. Betrachten wir nun den Endpunkt: so müssen wir sagen, es giebt da keine Gewalt eines einzelnen über einen andern, sondern sie sind alle gleich, und es giebt keine andere mehr als die der Eltern über die Kinder, weil diese nicht mit der religiösen Selbständigkeit geboren werden können. Die Fortpflanzung des Christenthums muß also nur durch einzelne geschehen, welche der Idee, die sich in allen entwikkeln soll, am nächsten gekommen sind. Je näher dem Endpunkte der Geschichte, je weniger Differenz zwischen diesen einzelnen und den übrigen; das Verhältniß zu Christo bleibt natürlich durch diese ganze Entwikklung dasselbe. Was soll also die Geschichte in dieser Hinsicht darstellen? Je näher dem Anfange, je mehr eine Differenz zwischen solchen einzelnen nnd den übrigen; je näher dem Ende, je mehr soll das Verhältniß aufhören. Natürlich wird auch das Abnehmen kein stetiges sein, sondern es wird gewisse Evolutionspunkte geben, wo einzelne mehr über die andern hervortreten, als es vorher war.

Nun bildet das Christenthum keine einzelne Masse, sondern es ist in gewisse Stämme und Völker getheilt, die partielle Massen sind; dieser Zustand muß eigene Hemmung und eigene Förderung für das Christenthum hervorbringen. Wenn es in ein Volk eintritt, so werden dessen schnellere oder schwächere Fortschritte davon abhangen, ob es schneller oder später an solche kommt, die einen großen Einfluß ausüben können auf viele; hat

das neue Leben aber das ganze Volk durchdrungen: so ist der Einfluß solcher gehemmt, denn ihr Einfluß auf ein anderes Volk ist nicht gleich dem Einfluß auf ihr Volk; da muß erst eine Assimilation vor sich gehen.

Von Anfang an hat es gegeben auf der einen Seite eine geschlossene Masse von Völkern, unter denen das Christenthum sich in einer gleichförmigen Circulation bewegte, und auf der anderen zerstreute Punkte. Das muß sich immer wiederholen, so lange es Völker giebt wie die europäischen, und wiederum isolirte. Da ist also auf der einen Seite das Bestreben, die Einheit des Körpers herzustellen, und doch ist dieses auf der andern Seite nicht zu erreichen zwischen solchen, die geeinigt sind, und solchen, die getrennt von einander sind.

So giebt es also ein zweifaches Resultat. Zuerst, da der Anfang des Christenthums von Christo ausgegangen, ist natürlich, daß, indem sich alles diesem einen Mittelpunkte anschließt, alles ein ganzes sein will: also die Erhaltung der Gemeinschaft in der christlichen Kirche. Oder es sind die Sprache und die äußern Bedingungen des Menschen, durch die allein der Geist des Christenthums wirken kann, verschieden, und der Richtung auf die Einheit der Kirche steht die Richtung auf die Absonderung entgegen. Lezteres hat mehr Grund in der Natur, ersteres mehr im Princip der göttlichen Gnade. Aber da dies in seiner Wirksamkeit an die Natur gewiesen ist: so ist vorauszusezen, daß nie die Absonderung durchaus aufhören werde, doch soll auch nie das Streben nach Einheit aufhören, es wäre ein sich selbst Verkennen des Princips in seinen verschiedenen Organen, es muß also sich das eine durch das andere temperiren. Ferner das von Christo ausgehende ist das Christenthum, und fortgesezt durch die Wirkung einzelner auf die Massen; das ist die in der Geschichte sich überall findende Form für die Verbreitung. Auf der andern Seite aber ist das von Christo vorgesteckte Ziel eine Gleichheit aller, wo keine Wirkungen auf die

Massen mehr vorhanden sind. Da ist also auf der einen Seite ein von Zeit zu Zeit sich wiederholender Einfluß einzelner, auf der andern Seite ist das als ein abnehmendes zu denken. So lange das Christenthum aber noch nicht über das ganze menschliche Geschlecht verbreitet ist, muß die Verbreitung immer wieder von einzelnen ausgehen, bei denen eine große persönliche Auszeichnung vorausgesezt werden muß, soll jene nicht eine zufällige sein; dann ginge es aber nicht vom Geschichte bildenden Princip aus. Aber dieser Einfluß der einzelnen muß abnehmen nach dem Stande des ganzen; je später, desto weniger von persönlicher großer Auszeichnung einzelner ausgehend. Also da ist bei der geschichtlichen Behandlung zweierlei zu betrachten, Der bedeutende Einfluß einzelner, dann aber auch der Zustand der Masse selbst in verschiedenen Zeiten und Gegenden, und wie sich beides gegen einander verhält.

Wenn wir das bisherige zusammenfassen: so haben wir daran einen Leitfaden für den Gang der geschichtlichen Darstellung. Der lezte Punkt schließt die Nothwendigkeit in sich, von zwei entgegengesezt sich hemmenden Beschäftigungen zu reden; denn der Einfluß einzelner zeigt sich im Verlauf der Zeiten in großen Veränderungen. Je mehr dieser Einfluß vom Geiste des Christenthums selbst in diesen Zeiten ausgeht, um so mehr ist er fördernd; je mehr die Natur überwiegt, die Geisteskraft zurükkgedrängt ist, um so mehr wird der Einfluß hemmend sein. Hieraus scheint auch der Zustand der Masse sich beurtheilen zu lassen; je mehr sie sich demjenigen Einfluß eines ausgezeichneten hingiebt, der von der Natur ausgeht, desto weniger ist sie empfänglich für den christlichen Geist, und um so mehr für Leidenschaften und andere Interessen. Also giebt man auch nur Acht auf die hervorragenden einzelnen der verschiedenen Zeiten: so wäre doch indirekt in diesen Zeiten der Gesammtzustand der Masse zu beurtheilen, aber nur von negativer Seite. Darum ist es nöthig, bisweilen ausdrükklich die Masse zu betrachten, das Ge-

sammtleben im ganzen und in verschiedenen Beziehungen. Beides ist nicht dasselbe, sondern um das lezte zu thun, muß man vom Verlauf der Zeit absehen und den sich ändernden Gesammtzustand als ein festes vor Augen stellen. Darum ist für nothwendig erkannt, in der Darstellung des geschichtlichen Verlaufs mitunter Pausen zu machen, um auf den Gesammtzustand zu achten. Das ist also das Princip für die Eintheilung der geschichtlichen Darstellung in von einander gesonderte Zeiträume.

Hier finden wieder zwei entgegengesezte Verfahrungsarten statt, die fortlaufende Betrachtung des geschehenden und die hemmende Betrachtung des gewordenen. Es kann die fortlaufende Erzählung völlig mangeln und die geschichtliche Darstellung sich wandeln in eine Reihe von Bildern einzelner Momente; je näher sich diese liegen, desto leichter werden die Wirkungen derselben auf einander eingestreut und ergänzt. Diese Ergänzung geschieht dann leicht durch die historische Beziehung beider Momente auf einander. Dies ist die pittoreske geschichtliche Darstellung, eine Reihe von Bildern, davon jedes einen Moment darstellt. Aber jeder bedeutende Moment ist doch immer ein kleiner Zeitraum, die Differenz der Zeit ist jedoch durch diese Behandlungsweise aufgehoben. Das andere Extrem ist, daß die geschichtliche Erzählung allein vorherrscht und das Zusammenschauen einzelner Momente unterlassen wird. Wenn aber die Geschichte in der Erzählung Pausen macht, und diese nicht weit von einander liegen, so kann der Leser bei solchen Pausen stehen bleiben und sich selbst an diesen Pausen als Resultat der Erzählung das Bild der Zeit aus dem gegebenen construiren. So kann man die eine Art erwählen und die andere zur Ergänzung überlassen, oder auch beide verbinden.

Wenn wir auf den Gang unserer Kirchengeschichtschreibung sehen: so finden wir, daß alle diese Methoden da gewesen sind. Die am meisten mechanische ist diejenige, welche die in Bezug auf den Gegenstand willkürlichen Abschnitte in Jahrhunderte

macht. Die Darstellung von historischen Bildern ist freilich am angemessensten, wo das zwischen zwei solchen Punkten liegende ein geschichtlich partielles ganze ist, und die Punkte Uebergänge aus dem einen in das andere darstellen. Hebt man diese Punkte glükklich heraus, so ist gleichgültig, was die Darstellung giebt, oder was sie ergänzen läßt, aber gewöhnlich giebt sie den geschichtlichen Verlauf und überläßt die Ueberschauung des Gesammtzustandes dem betrachtenden. Da kann aber eintreten, daß troz der vorangehenden Erzählung das Urtheil in verschiedenen verschieden ausfällt. Darum ist es nöthig, daß an dem Punkte, wo beim Zusammenschauen das Urtheil zweifelhaft bleiben kann, der Geschichtschreiber sein Urtheil kund thut; mithin ist es nöthig, an einzelnen Momenten einen Ueberblikk über den Gesammtzustand zu geben. Hier ist also über zweierlei zu entscheiden, über die Auswahl der Begebenheiten aus der an sich unendlichen Masse, und über die Art der Theilung des Zeitlaufes zum Behuf der zu einer guten Darstellung nothwendigen Abschnitte.

Bei dem ersten, *der Auswahl*, was ist da nun die Regel, wonach einiges gewählt anderes ausgeschlossen wird? Das Verhältniß des bedeutenden und unbedeutenden ist relativ verschieden nach der engeren oder weiteren Anlage der Darstellung. Dann giebt es noch ein anderes Motiv. Wenn nicht alles darzustellen ist, aber doch, was hier nicht aufgenommen wird, der weitern Auffassung als bekannt zum Grunde liegen soll, und größtentheils aus andern Darstellungen zu entnehmen ist: so kommt viel darauf an, in welchem Verhältnisse die zum Grunde liegende Darstellung zu den übrigen sich befindet. Nämlich es kann Statt finden, daß das in eine Darstellung nicht aufgenommene von verschiedenen darstellenden verschieden behandelt sei. Wo es leicht zu entscheiden ist, daß das ausgelassene mit anderen Darstellungen zusammenstimmend oder abweichend von ihnen gedacht wird, hat es kein Bedenken, daß es auszulassen sei; ist es aber nicht so klar: so ist es nothwendig, daß man das in die

Darstellung aufnehme, wovon wahrscheinlich ist, daß es von entgegengesezten Gesichtspunkten leicht anders zu verstehen ist; das ist ein polemisches Element, aber nothwendig in der geschichtlichen Darstellung. Wo ein großer geschichtlicher Trieb ist und wenig abweichende Richtung, tritt dieser lezte Gesichtspunkt zurükk; aber das findet nie durchaus statt, und so ist er immer zu berükksichtigen. In Betreff des ersteren, der Auswahl, sieht man sich auf einen engeren Raum beschränkt; da ist von bestimmter Bedeutung die Veränderung, durch die sich ein Theil des geschichtlichen Verlaufs vom andern abscheidet, und die Eigenthümlichkeit einer Zeit. Aber dabei ist darauf zu rechnen, daß man solche Punkte heraushebe, die charakteristisch sind für die in der geschichtlichen Darstellung zum Grunde liegende Ansicht. Alles was nicht diesen Charakter trägt, wäre zu viel für unsere Darstellung und dem weitläufigeren Studium zu überlassen.

Das zweite ist, welche Abschnitte in der Erzählung zu machen sind, um an Punkte zu kommen, wo man stehen bleibe und sich das Leben in diesen Momenten anschaulich mache, ohne auf den Zeitverlauf zu sehen. Jede geschichtliche Darstellung von Umfang muß solche Abschnitte machen, weil sonst lauter Verwirrung entsteht. Man kann nicht so verfahren, daß man Alles unmittelbar hinter einander stellt, was gleichzeitig geschehen ist; das wäre eine bloß atomistische Darstellung. Ebenso auch wollte man von den verschiedenen Beziehungen der Kirchengeschichte jede einzelne bis zu Ende durchführen: so wäre auch keine Einheit da; denn da alles im relativen Einfluß auf einander steht: so wäre da vieles zu anticipiren, was noch nicht verständlich ist, da es einer anderen noch nicht behandelten Beziehung angehört. Darum sind Theilungen nöthig, um die verschiedenen Beziehungen bis auf einen Punkt zu führen. Nun kommt es darauf an, wie diese Abschnitte gewählt werden; sie müssen nicht willkürlich sein, sondern in der Natur der Sache liegen. Ein bestimmtes Zeitmaaß anzunehmen ist rein mechanisch, und verräth chro-

nikartiges, geistloses Wesen. Geht man da aus von der allgemeinen Betrachtung, daß es in jedem geschichtlichen Verlauf auch der einzelnen Menschen besondere Punkte giebt, die als Entwikklungspunkte eintreten, wo im vorhandenen etwas neues hervortritt, zwischen welchen aber ein allmählicher ruhiger Prozeß fortgeht: so kann man hieraus leicht eine Regel ziehen. Die Pflanze hat zuerst Keime, und befindet sich in einem allmählichen Entfaltungsprozeß bis zum neuen Punkt der Blüthe u. s. w.; aber je zusammengesezter der Gegenstand ist, um so schwieriger ist es, solche Punkte zu finden, die einen so entschiedenen Charakter tragen.

Schon oben wurde zweierlei unterschieden: 1) das, wodurch die Kirchengeschichte ein geschichtliches ganze ist, und 2) wodurch sie ein Theil der allgemeinen Weltgeschichte ist. Das widerspricht sich zwar nicht einander, aber es ist doch zu fragen, Ob man in der Kirchengeschichte die Hauptabschnitte aus diesen beiden verschiedenen Gesichtspunkten auffassen kann? Wir gehen aus von der Betrachtung der Geschichte theils als Entwikklung eines lebendigen Princips, theils als Aufeinanderfolge einzelner Momente, und so angesehen ist es schwer, zwischen beiden Gesichtspunkten zu entscheiden. Sieht man das Christenthum in seiner Bestimmung für das ganze menschliche Geschlecht an: so sind die bedeutendsten Entwikklungen die, wo Veränderungen des ganzen menschlichen Geschlechts vorfallen, die Hauptpunkte der Geschichte. Hier wird freilich nur das äußere der Kirchengeschichte berükksichtigt werden können. Wollen wir im Gegentheil nur das innere derselben im Auge halten: so wird ein gewisses Schwanken unvermeidlich sein. Auf der andern Seite geht der allgemeine Gang aus von dem natürlichen Streben, dem charakteristischen Geist, dem Agens im Christenthum: so können wir Beides verbinden, die Hauptpunkte, ausgehend von der Weltgeschichte, und die Betrachtung des geschichtlichen Verlaufs, ausgehend von der Betrachtung des christlichen Geistes.

Es ist gesagt worden, Wir müßten dabei zu Werke gehen, wie der gegenwärtige Zustand aus dem ursprünglichen geworden. Indem wir hier die Kirchengeschichte als Theil der allgemeinen Weltgeschichte betrachten, müssen wir im voraus sagen, daß, was Hauptpunkt für die allgemeine Geschichte sei, auch es sei in der Kirchengeschichte. Dadurch scheint es aber, daß wir mehr würden an das gewiesen sein, was für die Kirchengeschichte das äußerliche ist. Wollten wir daher lieber das entgegengesezte thun: so würden wir auf die verschiedenen Beziehungen Rükksicht zu nehmen haben, die wir schon dargestellt haben. Da finden wir nun ein Schwanken und ein Wiederkehren derselben Verhältnisse bei verschiedener Form, so daß keine bestimmte Eintheilung daraus hervorzugehen scheint. Z. B. wenn wir die dogmatischen Streitigkeiten betrachten, so wird es nicht darauf ankommen, ob an einer Art von Lehre etwas vernachlässigt ist, sondern wir werden auf die allgemeinen Verhältnisse zu sehen haben. Nun müssen wir sagen, die Hauptdifferenzen der jezigen Zeit finden sich auch in der früheren Kirche zu allen Zeiten wieder, obgleich in verschiedener Form, und diese könnte keine wesentlich verschiedene Unterschiede hervorbringen. Ebenso wenn wir auf die Beschaffenheit des christlichen Lebens sehen, finden wir die Gegensäze übertriebener Strenge und Laxität, wie jezt so in allen früheren Zeiten. Auf diesem Wege wird daher dem Bedürfniß nicht genügt werden, und es wäre ebenso etwas willkürliches, wenn wir sagten, Wir wollen uns an die Hauptpunkte der allgemeinen Geschichte halten; denn die äußeren Momente der Weltgeschichte verhalten sich verschieden zur Kirchengeschichte.

Daher scheint das beste, wir gehen vom gegenwärtigen Zustande aus, und sehen, worin die jezt bedeutenden Differenzen ihren ersten Grund haben, und welche Zeit frei davon sei. Wir sezen bei dieser Frage die christliche Kirche als ein ganzes, und daher sehen wir zuerst darauf, was dieser Einheit entgegensteht, sie partiell aufhebt. Dies giebt uns zuerst den relativen Gegen-

saz zwischen der occidentalischen und orientalischen Kirche. Wir wollen im allgemeinen unter der occidentalischen Kirche verstehen den ganzen Complex christlicher Länder, die auch in allen übrigen menschlichen Verhältnissen in einem geschichtlichen Zusammenhange stehen. Da ist uns das christliche geschichtliche Europa als ein ganzes gegeben; das Christenthum auf der andern Hemisphäre ist nur ein Annexum dieser occidentalischen Kirche. Worin nun der Gegensaz besonders besteht, ist, daß unerachtet aller Spaltungen die occidentalische Kirche in einem gewissen Sinne eins ist, d. h. alles, was in ihr getrennt ist, steht in einem Verkehr und wirkt lebendig auf einander ein; es ist eine lebendige Gemeinschaft der Kirche, wenngleich sie in anderer Hinsicht nicht eine ist.

Wie sehr dies von politischen Verhältnissen abhängt, ist klar; vom Verhältniß der Sprache und dem gegenseitigen Verkehr der Staaten. Mag es aber auch zum Theil hierdurch bedingt sein, so ist doch das Factum da. Die orientalische Kirche erscheint uns fast als eine unbekannte Größe, wovon nur hier und da eine bestimmtere Kunde zu uns kommt. Festere Anknüpfungsversuche jeziger Zeit, da sie noch erfolglos geblieben, haben hierauf keinen Einfluß. Das Abgestoßensein und Ausgeschlossensein von einander ist aber etwas gegenseitiges; die orientalische Kirche weiß nichts von dem, was uns im kirchlichen Leben am meisten bewegt, und was uns etwas großes ist, möchte dort etwas unbedeutendes sein. Der Ausdrukk des geschichtlichen Europa scheint unbestimmt, denn es fragt sich, Wozu gehört die griechische Kirche? Die unter türkischer Herrschaft stehende natürlich zum Orient, und die unter russischer möchten wir zum Occident ziehen, weil Rußland zum geschichtlichen Europa gehörig ist. Aber das trifft auch keinen religiösen Unterschied, weil die große kirchliche Gemeinschaft noch nicht die russische Kirche umfaßt.

Gehen wir nun von diesem Zustand aus: so fragen wir, Ist es immer so gewesen? Nein. Sehen wir von dieser Zeit,

wo es nicht so war, rükkwärts: so müssen wir sagen, Wenn wir auf die erste Verbreitung des Christenthums sehen: so machte der erste Anfang desselben auf sehr verschiedenen Punkten freilich eine größere Gemeinschaft aller schwierig. Nachher kommen wir auf einen Punkt, wo die christliche Kirche in der vollkommensten äußerlichen Einheit erscheint; denn Spaltungen können nicht berükksichtigt werden, die gab es beständig; aber es war eine Form da, die Kirche zusammenzuschauen in der Regierung des Constantin. Das konnte natürlich nicht eher Statt finden, als bis das Christenthum im römischen Reiche allgemein anerkannt war, denn darin lagen die Subsidien zu dieser Vereinigung. Fragen wir nach dem Scheidepunkte: so müssen wir es für willkürlich halten, ob wir das nicänische Concil, oder Constantins Uebertritt zum Christenthum, oder seine Taufe annehmen. Punkte zu bestimmen ist immer etwas mißliches. Vorher bis zu diesem Punkte war die christliche Gemeinschaft unter sich etwas, dem sich angenähert wurde, aber es war auch etwas, das sich ihr entgegensezte. Vom Punkte der Anerkennung im römischen Reiche an war diese Gemeinschaft etwas organisirtes.

Wo hat nun aber die Trennung angefangen? Da würden wir also sehen müssen, wie die Sache weiter gegangen ist. So lange die Form von allgemeinen Kirchenversammlungen bestand, so lange war eine Gemeinschaft, da alle Differenzen durch diese Form lebendig auf einander wirken konnten; diese Form hing gewissermaßen an der Einheit des römischen Reichs. Das fing aber schon damals an getheilt zu werden, und der Zeitraum von da an bis dahin, wo es nicht wieder vereint wurde, ist sehr klein. Allein wenn auch die Theilung vollzogen war, blieb doch auf dem christlichen Gebiete die Gemeinschaft. Nun finden wir eine Zeit, wo die christliche Kirche beunruhigt wurde durch barbarische unchristliche Völker. Im occidentalischen Reiche war das zugleich ein Christianisirtwerden dieser Völker; der Verfall des occidentalischen Reichs und das Consolidiren neu entstan-

dener Völker war eins. Mit diesem hängt also die Trennung beider Kirchen zusammen; hier wird aber noch weniger jemand einen Punkt angeben können. Was wird uns also am nächsten liegen? Die Consolidation der neu entstandenen occidentalischen Staaten durch die Regierung Karls des großen. Von dort an gab es wieder eine festere Gestalt in der occidentalischen Kirche, und die Trennung von der orientalischen ist seit dieser Zeit constant. Diese Punkte an eine Zahl und an einen bestimmten Moment zu knüpfen ist willkürlich, aber sie an eine Aenderung der Dinge zu knüpfen, darauf kommt es uns an. Ein Haften an einem Punkte zum Nachtheil des ganzen würde die Betrachtung der Chronik näher bringen als der Geschichte. Die jezige Lage der Kirche ist also, daß wir eine Gemeinschaft, wenn auch keine Einheit, finden in der occidentalischen Kirche.

Was ist nun in der occidentalischen Kirche die größte Differenz? Da wird uns von selbst die Spaltung zwischen Katholicismus und Protestantismus einfallen; allein wir dürfen das nicht so annehmen, daß dies das bedeutendste sei; es kann dies bloße Wirkung eines Parteigeistes sein, nicht eine historische Ansicht. Daher müssen wir das zur Rechtfertigung anfügen. Fragen wir, Worauf beruhte diese Gemeinschaft in der Kirche unter den Völkern, die den Occident bilden? hing sie zusammen mit der Allgemeinheit der menschlichen Verfassungen, wie sie jezt der Fall ist? so werden wir das verneinen. Die Gemeinschaft beruhte darauf, daß diejenigen, welche die Kirche repräsentiren, eine Gemeinschaft unter sich bildeten, den Klerus, mit Wegstoßung alles ethnischen Unterschiedes. Die Tendenz, die Einheit der kirchlichen Sprache und die Einheit der Kirchengemeinschaft zu erhalten, war eins. Aber das beruhte auf der überwiegenden Autorität der römischen Kirche, von welcher die übrigen nur als Tochterkirchen betrachtet wurden. Wir kommen hier also auf die Oberherrschaft der lateinischen

Sprache und des römischen Stuhles als das, woran in jener Periode die Gemeinschaft hing. Jezt ist die Einheit der Sprache aufgehoben, und diese Gemeinschaft hängt nicht mehr ab vom kirchlichen Commercium, sondern von allgemeinen Weltverhältnissen und von allgemeiner Völkergemeinschaft.

Wie trat nun das eine an die Stelle des andern? Da kommen wir von selbst auf den Punkt der Reformation, und sie erscheint uns hier auch nicht als einzelner Punkt, sondern als ein wahrhaft geschichtlicher Karton, wo mehrere geschichtliche Punkte zusammenfallen, Trennung von der Oberherrschaft des römischen Stuhls, Rükkkehr zum Gebrauch der Muttersprache, Aenderung der Verhältnisse zwischen Laien und Klerus. Das hätte nicht geschehen können, wenn nicht das Bewußtsein von gänzlich veränderten Weltverhältnissen miterwacht wäre. Ja wenn damals das Bewußtsein gewesen wäre, daß dadurch bloß eine kleine Sekte gebildet worden wäre: so hätte die Reformation nicht so kräftig dürfen verfolgt werden. Diese Punkte sind die bedeutendsten Differenzen der Kirche, wie sie keine ähnliche darbietet.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir auch eine Betrachtung des Maaßes anstellen. Der Zeitraum von dem Anfange der Kirche bis zur Bildung der äußerlichen Einheit umfaßt gegen drei Jahrhunderte. Der Zeitraum zwischen dieser Bildung äußerlicher Einheit und der Consolidation der occidentalischen Völker ist größer, er umfaßt beinah fünf, und noch größer der dritte, er umfaßt sieben Jahrhunderte. Nun sind wir von der Reformation auch nicht weiter entfernt, wie Constantin von dem Anfange der Kirche, aber wir dürfen der Hoffnung leben, daß provisorisch dieser vierte Zeitraum noch größer ausfallen dürfe; das müssen wir der Natur der Sache angemessen finden. Je größer aber die Zeit wird und der Raum sich mehrt, um so weniger darf man sich verleiten lassen, wichtigere Dinge als unwichtig in den größeren Abschnitten zu übergehen, und man muß sich auch

hüten, zu viel hineinzubringen. Es wird daher gut sein, in diesen größeren Zeiträumen Unterabtheilungen zu machen, um uns das Zusammenfassen der Gegenstände zu erleichtern.

Ehe wir zur Darstellung selbst übergehen, müssen wir noch etwas bemerken über Anfang und Ende. Der Anfang ist Christus; das Christenthum, wie es durch Christum gegründet ist, wird rein als eigner geschichtlicher Zusammenhang betrachtet, und da haben wir vom vorhergehenden weder auf jüdisches noch heidnisches Rükksicht zu nehmen. Das, was einen Einfluß im großen darauf ausgeübt hat, muß als bekannt vorausgesezt werden, nur einzelne einflußreiche Verhältnisse dürfen gelegentlich herausgehoben werden. Was das zweite betrifft: so ist es sehr schwierig, das ganze bis auf die gegenwärtige Zeit hinabzuführen; die Betrachtung der Geschichte erfordert durchaus eine gewisse Entfernung Eine solche Darstellung wird mehr kritisch und polemisch, je nachdem die zu behandelnden Gegenstände verwandt sind mit den eigenen Ansichten und Wirkungskreisen. Eine bloß statistische Darstellung, die das bloß äußerliche giebt, ohne auf die innere Entwikklung Rükksicht zu nehmen, läßt sich wohl unbefangen geben, aber mit einer genetischen Entwikklung kann man nicht bis auf die Gegenwart herabkommen ohne den historischen Ton zu verlieren. Wo sollen wir nun aufhören? Wir sagten schon, daß sich die einzelnen Punkte der Reformation nicht bestimmen lassen; sie ist selbst ein Zeitraum und nicht ein einzelner Moment. Sehen wir aber auf den Zusammenhang der Kirchengeschichte mit der allgemeinen: so werden wir auf einen andern Punkt getrieben, die Consolidation der Reformation. Da kann man also stehen bleiben beim augsburger Religionsfrieden oder herabgehend bis auf den westphälischen Frieden. Ob uns nun das eine oder das andere möglich sein werde bei der Beschränkung der Zeit, können wir nicht im voraus bestimmen.

Nun noch Eins. Wir haben uns drei Punkte festgestellt,

um uns Abschnitte zu machen. Ich habe mich schon erklärt, einmal solche Punkte zu nehmen, obgleich sie nicht die innere Entwikklung des Christenthums zu treffen scheinen, sondern sich mehr auf die Gesellschaft als solche beziehen; auch kann nicht alles einzelne in diesen Abschnitten vorgebracht werden, und wir werden oft darüber hinausgehen. Aber was ist nun das wesentliche im Verlauf dieser Perioden? Wenn wir zuerst den Anfang des Christenthums und was es zur Zeit Constantins geworden, vergleichen: so ist der Hauptpunkt dieser, Das Christenthum entstand im Judenthum und vermittelst dessen pflanzte es sich in dieser Zeit unter den Heiden fort. Der Gegensaz gegen das Heidenthum war ganz schlagend gegeben im monotheistischen Charakter des Christenthums, der Gegensaz gegen das Judenthum war nicht ein solcher in die Augen fallender Punkt geworden. Hieraus ist zu schließen, daß es ein Schwanken könne gegeben haben über die Identität beider und ein sich widersprechendes Verfahren. Im Heidenthume war aber eine monotheistische Ahnung bei den besseren gewesen, an welche sich das Christenthum anschließen konnte. Allein wenn wir von dieser ausgehen: so sezt sie ein Verhältniß des Menschen zu Gott, das anders gefaßt war, und in Beziehung auf diese Idee eines innerlichen Verhältnisses zu Gott, welches wir im Heidenthum nicht ganz läugnen können, war ein Schwanken über die Identität mit dem Christenthum möglich. Hier sehen wir also, wie es nothwendig war, daß das Christenthum zum Bewußtsein seines Gegensazes gegen Heidenthum und Judenthum kommen mußte, aber es läßt sich schon aus dem allgemeinen Geseze der Entwikklung erwarten, daß das Bewußtsein nur durch Schwankungen sich völlig fixiren konnte. Das ist der allgemeine Charakter dieser Periode; nachher kamen solche Schwankungen eigentlich nicht mehr vor, außer als Approximation und Verkennung des Unterschiedes, was aber eigentlich unter der unverkennbaren Gestalt der Corruption hervortritt. Sehen wir auf das äußere:

so fing das Christenthum an einen äußerlichen Widerstand zu erregen, und es konnte sich nur unter Verfolgungen festsezen. Aber indem es sich als unmittelbare Offenbarung Gottes gegen die alten Religionen als etwas besseres und höheres erhob: so erhob sich außer dem äußerlichen Widerstand auch ein intellectueller, und es entstand ein Bestreben, die alten Religionen als das gute und wahre zu vertheidigen und das Christenthum zu verwerfen, daher diese Periode die der Märtyrer und Apologeten ist. Beides kam auf dieselbe Weise nachher nicht mehr vor; spätere Verfolgungen und Märtyrer waren nur in einzelnen Regionen, und ebenso war nachher keine Veranlassung mehr zu dergleichen Vergleichungen und Vertheidigungen des Christenthums. Hierdurch charakterisirt sich also die Periode ganz bestimmt. Was außer diesem vorkommt, gehört zwar der Zeit nach hinein, seine Bedeutung aber hat es in dem, was sich im großen erst später entwikkeln konnte. Der Gegensaz gegen das Judenthum und Heidenthum brachte allerdings schon eine dogmatische Bildung hervor, denn dieser Gegensaz konnte in Lehrsäzen ausgedrükkt werden, aber es war mehr eine Richtung nach außen, und diese mußte sich verlieren, dafür tritt in der zweiten Periode die Richtung nach innen als der eigenthümliche Charakter hervor. Jedoch das allgemeine Gesez der Entwikklung durch Schwankungen und relative Gegensäze hat sich auch in dieser Richtung nach innen bewährt. Aber sieht man, wie diese Gegensäze nicht mehr so schlagend sein konnten und von solchem Einfluß, weil sie eben im innern stehen blieben: so sollte man erwarten, weil eben die Differenz schwächer sein mußte, daß die Behandlung dieser Differenz den Charakter von geringer Entfernung und Annäherung hätte. Das finden wir jedoch nicht; aber es war auch besonders die Analogie mit der Apologetik, in welche diese innere Differenz gestellt werden konnte gegen die äußere, wodurch sich dieser Charakter fortpflanzte.

Diese ganze Operation, das Christenthum zu seinem Selbst-

bewußtsein zu bringen, hat zwei Angelpunkte, 1) das Verhältniß des Erlösers zu dem Menschen, und 2) den Zustand des Menschen, der durch das Verhältniß der Person des Erlösers zu ihm entsteht, und diesen Zustand abgesehen von diesem Verhältnisse. Daher kommt es auf der einen Seite darauf an, wie die Gleichheit Christi mit allen und sein Charakter als Erlöser zu vereinigen seien; und zweitens, wie der Gegensaz zwischen dem Zustande des Menschen im Christenthum oder der Gnade und dem natürlichen Zustande des Menschen festzuhalten sei, ohne die Einheit der menschlichen Natur aufzuheben, d. h. wie die Lehre von Christo und der göttlichen Gnade die beiden Punkte sind, um die sich die ganze Dogmenentwikklung bewegt. Wie steht es nun in der dritten und vierten Periode um diese Sache? Eigentlich ist diese Lehre damals schon entwikkelt worden; alles folgende ist entweder nicht neu, oder entfernt sich vom Gebiete des Christenthums, und gehört mehr der Philosophie an. In der Reformation bezog man sich auch auf das in dieser Zeit festgestellte, als auf das zur Ruhe gekommene Bewußtsein der Christen über das wesentliche des Christenthums.

In der Art und Weise nun, wie das vorher bezeichnete Geschäft der dogmatischen Bildung sich in der Erscheinung vollendete, und in der während dieser Zeit fortbestehenden Einheit der Kirche liegt der Grund, daß das Gesez der Fortentwikklung in allgemeinen Versammlungen der Kirche sanktionirt wurde. Das dieser Periode gesezte Ende geht freilich darüber hinaus, indem mit dem Ende des weströmischen Reiches diese Einheit zu Grunde ging, ohne daß unser Zeitraum sich schlösse, und in dieser Beziehung ist der Punkt mehr bestimmt als Anfangspunkt der folgenden Periode. Wir haben noch auf eine andere allgemeine Beziehung zu sehen, das Verhältniß des Einzelnen zu den Massen. In der ersten Periode waren die hervorstehenden einzelnen diejenigen, die die Massen bildeten,

die Apostel, die Verbreiter des Christenthums und Stifter der christlichen Gemeinden; an sie schlossen sich einzelne an, die sich auszeichneten, theils als Märtyrer, theils als Apologeten. Die lezten mußten sich auf eine vielseitige Art ausgebildet haben, Eifer für das Christenthum, Menschen- und Weltkenntniß haben. Das Märtyrerthum war mehr eine Passivität, und da war es gleichgültig, ob sie besonders wirkende ausgezeichnete Menschen waren. In der lezten Hälfte der Periode waren daher die ausgezeichneten einzelnen in demselben Verhältnisse wie in der ersten; es war dasselbe Verhältniß, die christliche Gesellschaft erhalten und sie stiften.

In der zweiten Periode, wo die Verbreitung hinter der inneren Entwikklung zurükktrat, waren die, welche sich im Christenthum auszeichneten, diejenigen, in welchen der Typus dieser Entwikklung lag. Weniger von äußeren und zufälligen Bestimmungen abhängig, mehr von einem inneren Einflusse, konnten folglich solche sich auch da mehr ruhig und zusammenhangend in Bezug auf diesen Einfluß entwikkeln. Die zweite Periode ist also, so wie die erste die Zeit der Ausbreiter und Apostel war, die Zeit der Kirchenväter und Kirchenlehrer, und was schon in der ersten Periode entstanden war, wurde erst in der zweiten allgemeiner, eine Tradition der Lehre und Zusammenhang der Schule, wie z. B. in Alexandria; es wurde das eine bestimmte Gestaltung, daß sich so der Einfluß der einzelnen auf das ganze consolidirte. Schon in der ersten Periode finden wir allerdings, so wie das Christenthum anfing eifrig sich zu verbreiten, einen Einfluß dessen, was jüdische und heidnische Gelehrsamkeit gewesen, auf das Christenthum, und da war zugleich auch natürlich eine Eifersucht gegen solche in das Christenthum von außen hineinkommende schon fixirte Lehren und Meinungen. So wie aber das Christenthum zur Ruhe gekommen, mußte das aufhören, und da finden wir einen Zusammenhang des Christenthums mit römischer und hellenischer Gelehrsamkeit,

so weit diese zuträglich war und blieb. Dabei hatte das Christenthum nun auch schon seine Geschichte, und die christliche Entwikklung selbst mußte ein Gegenstand der Gelehrsamkeit, also der kritischen und wissenschaftlichen Forschung werden. Sehen wir nun auf den Zustand der Gesellschaft: so gehen wir davon aus, daß die Einheit der Kirche am Ende der vorigen Periode festgestellt war. Was hatte sie da für eine Gestalt? Ihre Einheit war bedingt durch politischen Einfluß, konnte also stärker und schwächer sein nach den persönlichen Beschaffenheiten der einflußreicheren. Die innere Gestalt der Gesellschaft war aber fixirt durch das Verhältniß des Klerus zu den Laien, und wir können das nicht anders ausdrükken, als daß der Klerus eine Aristokratie bildete, nur nicht eine so verderbliche römische, die sich selbst ergänzte, sondern die noch von der Masse aus ergänzt wurde. Zu Ende dieser Periode sehen wir eine andere Form sich feststellen. Die zweite Periode erscheint also als ruhige Entwikklung dieser klerikalischen Aristokratie. Die seit Constantin herrschend gewordene Repräsentation der Einheit der Kirche durch Concilbeschlüsse beruht auf der Verbindung der Staats- und Kirchengewalt. Diese Periode zeigt also die klerikalische Aristokratie und die innere Bildung der Dogmen. Die politische Verbindung war höchst nachtheilig, da nach einem oder dem andern Regenten sich die eine oder die andere Partei erhob. Wenn man aber so weit gegangen ist, die Sache darzustellen, als sei die Dogmenbildung nur zu Stande gekommen durch diese Verhältnisse, und nur ihretwegen gewesen: so ist das eine eben so einseitige Richtung als diesen Umstand ganz zu übersehen.

Nun aber fällt in diese Periode auch der Verfall des römischen Reiches. In dem westlichen entstanden neue Staaten von Völkern, die sich mehr oder weniger schnell zum Christenthum wendeten, im Osten nahm das muhamedanische Eroberungsprinzip überhand, und das griechische Reich wurde immer kleiner und

unbedeutender, was eine solche Differenz in den Verhältnissen gab, daß das Centrum des Christenthums im Occident mußte gesucht werden, die Trennung des Orients und Occidents und ein Uebergewicht des römischen Metropoliten dadurch bewirkt wurde; denn Alexandria und Antiochia waren in Regionen, wohin die Muhamedaner bald kamen, und Byzanz war der Siz eines wankenden Reichs. So also bereiten sich die Grenzpunkte dieser Periode vor.

Die dritte war die unter einer Menge von Kriegen erfolgende Consolidation des westlichen Europas. Die neuen christlichen Völker müssen wir theilen in romanische und germanische. Unter den romanischen verstehen wir die, wo bei der neuen Sprachenbildung die lateinische dominirt, und welche den Süden einnehmen; unter den germanischen die, wo die Muttersprache die Hauptsprache blieb, und die den Norden einnehmen. In diesen äußerlichen Verhältnissen lag ein Grund zur Trennung. Aber die Idee der äußerlichen Einheit der Kirche war in der ersten Periode herrschend geworden. Wegen Mangel an äußerlicher Einheit konnten keine allgemeine Kirchenversammlungen mehr sein; man suchte etwas anderes, um die Einheit der Kirche zu begründen, und da war aus der vorigen Periode die Autorität der römischen Bischöfe geblieben; dieses Recht constituirte das Papstthum. Es war natürlich, daß dabei auf eine allgemeine Einheit der Communication Rükksicht genommen werden mußte, und da finden wir die Tendenz, durch das Papstthum die Einheit des westlichen Europas zusammenzuhalten, und die lateinische Sprache zur allgemeinen zu machen. Dagegen konnten die romanischen Völker wenig Opposition bilden, von den germanischen Völkern dagegen war die Opposition zu erwarten, und es ist die Allgemeinheit der römischen Sprache nur sehr langsam und mit vielem Widerstande, der sich geschichtlich nur nicht immer bemerklich macht, durchgesezt. Zweitens die Scholastik, d. h. eine bestimmte Form in der Tradition der Lehre,

die wesentlich an die Klosterschulen gebunden war. Diese wurde begünstigt durch die Nothwendigkeit in den christianisirten Völkern einen Clerus zu schaffen, da die früher aus Italien ausgehende Versorgung mit Geistlichen nicht lange bestehen konnte; und so entstanden die Scholastiker. Diese müssen in Zusammenhang gebracht werden mit der geschichtlichen Entwikklung der christlichen Lehre, die früher nur in griechischer und lateinischer Sprache stattgefunden hatte. Daher entstand eine bloße Repetition der Dogmenbildung in der ersten Periode; dieses nun entspricht also dem Element der Dogmenbildung in der früheren Zeit, und es zeigt sich diese dritte Periode in Vergleich mit der vorigen weniger fruchtbar in der inneren Entwikklung, was seinen Grund darin hat, daß große Massen hinzukamen. Es war also ein Uebergewicht der extensiven Richtung das natürliche. Was nun die Form der Gesellschaft betrifft: so entstand von dem einen Punkte aus, der die Einheit festhalten wollte, der Kampf gegen die nationale Tendenz. Dieser mußte auf der andern Seite ein politischer werden; ein freies unabhängiges Consolidiren eines Staates schien den Verfall der äußerlichen Einheit der Kirche nach sich zu ziehen. Nun war freilich das mehr etwas durch eine Reihe von Jahrhunderten zur Gewohnheit gewordenes, als daß man sich hätte von der Nothwendigkeit dieser äußerlichen Einheit Rechenschaft geben können, und wir können sagen, daß das Nachdenken über die Nothwendigkeit dieser äußerlichen Einheit das war, was die Reformation vorbereitete. Es war dieser Idee ein großes Opfer gebracht worden; die Wirksamkeit des Cultus selbst war ihr geopfert. Wäre der Cultus in der Muttersprache gehalten worden: so wäre das Verhältniß zwischen Klerus und Laien nicht geworden. Da das Verständniß durch das Wort nicht möglich war: so hielten diese sich an das, was sie besser zu verstehen glaubten, und es trat ein Verständniß durch die symbolischen Gebräuche an die Stelle, das aber dem ursprünglichen Christenthume selbst entge-

genstand. Wie also die Tendenz hervortrat, das Christenthum in seiner ursprünglichen Gestalt wiederherzustellen, in dem Verständniß durch das Wort: so trat auch die Tendenz der Anfechtung der Nothwendigkeit dieser äußerlichen Einheit der Kirche hervor. Zwei Kämpfe also, zwischen dem Papstthum und der weltlichen Macht, und zwischen der Einheit der Kirche und dem Bestreben, durch die Theilung der Kirche unter der Form von freier Gemeinschaft eine größere Innigkeit des Christenthums zu bewirken, bereiteten die Reformation vor. Dieses Uebergewicht der symbolischen Handlungen über das Verständniß durch das lebendige Wort und das Herrschen des Papstes über die politischen Verhältnisse war es, was man unter der Verbesserung der Kirche an Haupt und Gliedern verstand. Aber diese vielbesprochene Verbesserung hing von andern Entwikklungen ab, und konnte nicht eher hervortreten als zur Zeit der Reformation. Diese ist daher auch ein allgemeiner Wendepunkt der Weltgeschichte.

Ein Hauptverhältniß in der Kirche war das zwischen Klerus und Laien; die lezteren waren von dem geschichtlichen Bewußtsein des Christenthums ganz ausgeschlossen, und bei den ersteren war es auch nur auf die Schule, die scholastische Tradition, und wenige, die sich darin auszeichneten, beschränkt. Es mußten also günstigere Umstände eintreten in Bezug auf die Massen, um diese schnell hinaufzuheben und ihr am christlichen Bewußtsein Theil zu geben: so daß sie nicht mehr mechanisch vom Klerus in Bewegung gesezt wurden. Daher hing hier der dauernde und bleibende Erfolg von Umständen ab, die eine größere Entwikklung in den Massen bildeten; die Empfänglichkeit für das Wort mußte in Anspruch genommen werden, und da dürfen wir nicht übersehen, in welch genauem Zusammenhange die Buchdrukkerei, die Wiederherstellung der Wissenschaften und die Trennung des Unterrichtswesens von den Klöstern durch das Aufblühen der Städte, die durch

Errichtung eigener Schulen die Klöster in dieser Hinsicht unnüz machten, damit stand, und wie das alles zusammenkommen mußte, um die Reformation an Haupt und Gliedern möglich zu machen. Auf der andern Seite aber war es die Trennung der germanischen und romanischen Sprachen, die der Reformation ihre Grenzen bezeichnete. Die germanischen Stämme mußten die Reformation hervorbringen; wo Mischung war zwischen germanischen und romanischen, war ein Kampf der Parteien; und wo das romanische das ausschließende war, war das Widerstreben gegen die Reformation. Daß Deutschland, das Centrum der Reformation, damals einen Herrscher hatte, der Herr eines romanischen Staats war, scheint das zufällige zu sein in der Begrenzung der Reformation. Hätte aber Deutschland einen solchen Kaiser nicht gehabt: so hätte auch in seinen Grenzen der Unterschied nicht stattfinden können. Da aber die Reformation Vernichtung alles in der ersten Periode mühsam aufgebauten war: so mußte sie an das Urchristenthum anknüpfen. Das Anknüpfen war in verschiedener Beziehung auch ein verschiedenes. In der Lehre wollte man bloß die Tradition verbannen, und da brauchte man nur an das Ende der zweiten Periode anzuknüpfen. Was aber die Form betraf: so schloß sich die Reformation an die Versuche, die eine Polemik gegen die Nothwendigkeit der äußerlichen Einheit der Kirche gebildet hatte. Man schloß sich an die katholische Einheit der Kirche an, nur gegen die monarchische Form protestirte man, woher man auch anfangs geneigt war, auf die allgemeinen Kirchenversammlungen zurükkzugehen, wie sie unabhängig von der päpstlichen Macht zu Stande kommen konnten. Da das aber unmöglich war: so schloß man sich an das, was vor diesen allgemeinen Kirchenversammlungen gewesen war. Daß aber die Reformation unter sich keine solche Einheit stiften konnte, wie der unter der Autorität des Papstes bleibende Theil der Kirche, ist sehr begreiflich, weil sie schon nicht von einem Punkte ausgegangen war, und also keinen

reinen Anfang hatte, sondern nach verschiedenen früheren Versuchen sich allmählich entwikkelte; daher entstand an der Stelle der äußerlichen Einheit nur die Tendenz der möglichst allgemein verbreiteten Gemeinschaft. Da durch die Reformation auch ein Kampf zwischen der politischen Macht und dem Papstthum entstanden war, entstanden auch Alliancen zwischen der politischen Macht und der Kirche und eine Unterordnung des innerlichen der Kirche unter die äußerliche Macht, um alles politische aus der Kirche zu verbannen.

Die vierte Periode schließt also in sich die Geschichte der Consolidation der Reformation, des Papstthums und des Verhältnisses zwischen beiden. Wir sind uns bewußt, einen heilenden Einfluß auf das Papstthum ausgeübt zu haben; wir sind uns bewußt einer Einwirkung von ihm auf uns, die aber eine Vereinigung unserer Kirche nur als Unterordnung will. Das lezte ist also das unter der Form des Kampfes erscheinende, das erste das der ruhigen Fortschreitung und Entwikklung. Daher gewinnt es bisweilen das Ansehen, als ob dieser Gegensaz im Erschlaffen sei, bisweilen als ob der Gegensaz sich mehre. Auch glauben einige, der Punkt, den die Reformation erstrebte, sei erreicht; daher zwei verschiedene Tendenzen, rükkwärts zu gehen oder mit Bewußtsein über dieses Ziel hinauszugeheu, weil man es damals nicht habe rein erfassen können; andere halten diesen Punkt für noch nicht erreicht, und daher die Tendenz, den Gegensaz auf Punkte anzuwenden, in denen man bisher in Gemeinschaft mit der katholischen Kirche lebte.

So sind wir also auf den Punkt gekommen, der die neue Zeit konstituirt, wo es also nicht möglich ist, einer rein geschichtlichen Darstellung sich zu befleißigen; wir bleiben also stehen beim Punkte der äußerlichen Consolidation der Reformation.

Erste Periode.

Von der Gründung der christlichen Kirche bis zur Vollendung ihrer äußerlichen Einheit (325).

Uebersicht.

Wir haben es hier mit einem sehr großen Inhalt zu thun, der schwierig ist auszumitteln und im Zusammenhange darzustellen. Wir können die Geschichte der christlichen Kirche nicht eher beginnen, als mit dem Anfange einer christlichen Gemeinde, und um einen festen Punkt anzunehmen, können wir keinen andern als den Pfingsttag annehmen. Da finden wir eine kleine Anzahl getaufter auf den Namen Christi, bestehend aus Galiläern und Juden, die gleich einen Zuwachs von Juden und Judengenossen bekommen, welche dort blieben oder anderwärts hinzogen, und dorthin Keime des Christenthums brachten, wie wir das schon in allen Theilen des jüdischen Landes, wohin Christus gekommen war, voraussezen müssen. Von diesen zerstreuten Keimen wissen wir nichts, sondern müssen uns an die apostolische Geschichte und an die Gemeinde zu Jerusalem halten [a]). Sehen

a) Diese waren nothwendig alle Judengenossen gewesen, denn sie waren zum Fest hingekommen, sie konnten also auch wiederkommen, und so war die christliche Gemeinde wahrscheinlich immer größer zur Zeit des Festes. Es war also sehr wohlthätig und natürlich, daß sich das Christenthum in seinen ersten Anfängen nicht gleich vom Judenthum löste. Wenn nun

wir nun auf das Ende dieſer Periode: ſo giebt uns Euſebius im Leben des Conſtantin (Lib. III.) Nachricht, aus welchen Gegenden ſchon Abgeordnete zum nicäniſchen Concil geſchikkt wurden; Kleinaſien, Phönicien, Arabien, Meſopotamien, Aegypten, Libyen, Scythien, Achaja, Macedonien, Epirus, Syrien und Pannonien haben damals ſchon nicht unbedeutende chriſtliche Gemeinden gehabt. Es wird auch von perſiſchen Gemeinden geſprochen, alſo außerhalb des römiſchen Reiches, die dort ebenfalls Biſchöfe hinſchikkten. Wie aber das Chriſtenthum in alle dieſe Länder gekommen, und ob das Zeugniß des Euſebius den ganzen Umfang der chriſtlichen Länder ergiebt, oder ob ſich das Chriſtenthum noch weiter nach Aſien hin verbreitet habe, wiſſen wir nicht; es giebt aber Urſache zu vermuthen, daß es damals auch ſchon andere chriſtliche Länder gab, zu denen die Kunde von dieſem Concil erſt ſpät gelangte. Sieht man nun, über was für Punkte auf dieſem Concil geſtritten wurde: ſo zeugt dies von einer dialektiſch ſpeculativen Behandlung des Chriſtenthums, welche eben ſo verſchieden von den einfachen erſten Vorträgen, als dieſe vielfachen Kirchen verſchieden waren von der einzigen erſten zu Jeruſalem; und wir können dieſen inneren Faden eben ſo wenig verfolgen wie den erſten äußeren. Daſſelbe gilt von der Verfaſſung. Ueberall in dieſen wichtigen Beziehungen, Ausbildung der Verfaſſung, Lehre und äußerlichen Verbreitung, fehlt uns in dieſer Periode die genaue Kunde und der innere Zuſammenhang.

Den Anfang haben wir in dem neuen Teſtamente, die Kunde der erſten Verkündigung in der apoſtoliſchen Geſchichte, und einzelne Andeutungen vom Zuſtande der Gemeinden in den pauliniſchen Briefen. Gegen das Ende der Periode finden wir eine zuſammenhängende Geſchichte, die Kir-

auch die Gemeinde in Jeruſalem nicht gleich ſo groß war, wie die Zahl in der A. G. iſt, weil man da die vielen Fremden mitrechnen muß: ſo blieb ſie doch immer eine anſehnliche Verſammlung, und dieſe ſtand in Jeruſalem von außen angeſehen als eine eigene Synagoge da.

chengeſchichte des Euſebius, und zwiſchen beiden liegt ein großes Gebiet der chriſtlichen Sage, welche wahres und falſches vermiſcht und nur einzelnes im Auge hat, wo alſo die hiſtoriſche Kritik ein zwiefaches Geſchäft hat, wahres und falſches zu unterſcheiden, und Combinationen aus den ſicher ſtehenden Elementen zu machen. Für die klare Anſchauung müſſen wir uns ein genaues Bild von dieſen kirchlichen Sagen und ihrer Entſtehung entwerfen.

Wenn wir den größten Theil der hiſtoriſchen Nachrichten im neuen Teſtament betrachten: ſo finden wir, daß die Geſchichtſchreiber viel weniger auf die feſte Darſtellung des Zuſammenhanges als auf eine loſe Zuſammenſtellung des einzelnen gedacht haben. Das natürliche Verlangen, eine Menge von einzelnen Bildern vom erſten Zuſtande zu bekommen, hatte zuerſt eine Geſchichte des Lebens des Erlöſers veranlaßt, wo dann jeder nur das erzählen wollte, was er ſelbſt geſehen; das war alſo ſehr fragmentariſch. Nachher hat ſich das auch auf die Apoſtel erſtrekkt; jeder wollte, ſo viel er konnte, von dem in Erfahrung bringen, was ſie gewirkt hätten; das war aber von der erſten Hand, alſo mit größerer Sicherheit, von wenigen Punkten aus zu erreichen. Mehrere Gemeinden mögen aber entſtanden ſein ohne abſichtliche Einwirkung, ſondern bloß aus dem Zuſammentreffen und der Verbindung einzelner; man richtete ſich dabei nach dem Typus der apoſtoliſchen Kirchen. Die erſten Anfänge gingen dort bald ſpurlos verloren, und es war niemand da, der ſie kannte; daher war das ein anderer Gegenſtand der Nachforſchung, daß jede Gemeinde ihre Geſchichte kennen lernen wollte. Wie leicht war es nun, beides zu verbinden? Wie leicht waren da bloße Combinationen, die nur auf Vermuthung beruhten, ſo wie ein Lehrer oder Apoſtel in dieſer oder jener Gegend geweſen war, daß ſie auch gleich die Gemeinde dort gegründet hätten? So entſtanden eine Menge von Sagen aus verloren gegangenen Schriftſtellern, die keine Garantie haben, wo man aber große

Urſache hat zu vermuthen, daß ſie auf ſolchen Combinationen beruheten [a]). Daher haben wir die Aufgabe, das zu unterſuchen, und auf einem feſten Grunde darzuſtellen [b]). Sehr natürlich iſt, daß die Schriftſteller hier nicht nach gleichen Prinzipien verfahren; der eine giebt mehr, der andere weniger auf die erſten Autoren, und ſo entſteht eine verſchiedene Darſtellung der einzelnen Punkte. Käme es auf bloß kirchenhiſtoriſche Tabellen an: ſo wäre es gleichgültig, ob manches, was nicht ſicher iſt, für wahr angenommen wird. Aber es hat das eine noch größere Folge. Nämlich in den verſchiedenen kirchlichen Würden und Bedeutungen liegt das, was in der katholiſchen Kirche weiter ausgebildet iſt, und es iſt das Intereſſe der katholiſchen Kirche, dies ſo weit als möglich zurükkzuführen. Der größere Theil der evangeliſchen Kirche hat das entgegengeſezte Intereſſe. Nun muß man aus einer geſchichtlichen Darſtellung möglichſt alles entfer-

---

a) Wäre uns nicht die ganze Literatur, die z. B. Euſebius anführt, verloren gegangen: ſo würden wir zur Ergänzung viele einzelne Data finden. In dieſem geſchichtlichen Zeitraume liegen die Anfänge von einer Menge Begebenheiten und die Endpunkte von dem, was im N. T. abgebrochen, die man nachher erſt mehr auffaßte, als man ſchon mehr zur Beſinnung gekommen war. Nun wurde es ein natürliches Beſtreben, fortzuſezen, was im N. T. abgebrochen war, und anzuknüpfen an dieſe Punkte, wodurch freilich der Vermuthung ein ſehr weites Feld geöffnet war. Wenn wir aber an einer Menge paralleler Beiſpiele ſehen, wie bei dieſer ergänzenden Compoſition ſich das Beſtreben geltend machte, an das apoſtoliſche Zeitalter anzuknüpfen und den leeren Zeitraum auszufüllen: ſo muß man gegen alles einzelne, was dieſen Charakter trägt, Verdacht ſchöpfen. Man ſieht eine Methode, die ſich natürlich machte, die man aber nicht auf geſchichtliche Weiſe verfolgte, und ſo ſieht man eine Menge Angaben, die bloß durch Conjectur entſtanden ſind.

b) In dieſer Scheidung iſt man noch nicht genau genug zu Werke gegangen. Am beſten hat dieſe Sache zuerſt Semler angegriffen; aber theils iſt er im Skeptizismus hier und da zu weit gegangen, und manches, was er fühlte, hatte er noch nicht das Herz rein herauszuſagen, weil es zu ungewöhnlich ſchien. Man muß ſchon ſehr genau auf ſeine Ausdrükke und dieſe Andeutungen merken, wenn man rechten Nuzen von ihm haben will.

nen, was auf einem Partelintereſſe beruht, und das eigene Sehen und Auffaſſen ſich durch nichts trüben laſſen. Dadurch bekommen alſo die verſchiedenen Anſichten einen anderen Werth; wir müſſen daher auszumitteln ſuchen, wie viel hiſtoriſches Fundament wirklich zum Grunde liegt, wenn die einen unſichere Quellen mit unbedingter Werthſchäzung angeben, und andere in der Hize der Polemik in der Beſtreitung derſelben zu weit gingen.

Wenn wir uns nun hiemit den ganzen Umfang der Periode erſt wollen vertheilen und auseinanderſezen: ſo iſt es natürlich, daß wir hier zwei oder drei Maſſen unterſcheiden; erſtens das apoſtoliſche Zeitalter, wo wir als unmittelbare Quelle des Chriſtenthums unſer neues Teſtament haben, und darnach beurtheilen können, was andere ausſagen. Daß freilich hier ſchon in Bezug auf das neue Teſtament Schwierigkeiten eintreten, werden wir zu berükkſichtigen haben. Die zweite Maſſe iſt die ſpätere Zeit, wo wir das Chriſtenthum ſchon in den verſchiedenen Gegenden, wenigſtens des römiſchen Reiches, ausgebreitet finden, und es den Kampf der Leiden und Verfolgungen durchgehen ſehen, wohin das Märtyrerthum gehört; und zugleich Läſterungen, die alſo Vertheidigungen und Darſtellungen des Chriſtenthums veranlaſſen, das apologetiſche Zeitalter. Wir haben auch ſolche vertheidigende Darſtellungen des Chriſtenthums, die zugleich Documente ſind von dem Zuſtande der Kirche, und das wird uns Zwiſchenpunkte geben zwiſchen dem, was am Ende der Periode heraustritt, und dem, was aus dem neuen Teſtamente zu ſchöpfen iſt. Die dritte Maſſe wird ſchon den Uebergang zur folgenden Periode bilden.

A. Das apostolische Zeitalter.

Gehen wir hier vom Tage der Pfingsten aus, was giebt uns davon das neue Testament für ein geschichtliches Bild? Auf der einen Seite finden wir in der Verkündigung des Christenthums Enthusiasmus und Muth, der uns ein Bild giebt von der Kraft eines zähen Widerstandes, den das Christenthum seinen Gegnern entgegensezen mußte, wenn es in der Welt Plaz finden sollte, und zweitens eine große Empfänglichkeit für die Wahrheiten des Christenthums, die sich gleich unter vielen zeigte, die wir aber nicht Grund haben als gleich zu sezen. In der wirksamen Begeisterung der einen und in der Empfänglichkeit der andern müssen wir ein identisches Prinzip finden, und da werden wir auf zwei Elemente zurükkkommen, den persönlichen Eindrukk, den Christus durch seine Predigt gemacht hatte, sofern sie den Glauben an ihn als einen von Gott gesendeten Propheten forderte, und auf die jüdisch-messianischen Hoffnungen, wovon uns das neue Testament genug Beweise giebt, wie weit sie verbreitet waren. Die Gemeinde bestand aus Juden und andern, die zum Judenthum übergegangen waren, welches leztere freilich noch nicht documentirt aber doch wahrscheinlich ist. Daher haben wir auf den Zustand des Judenthums in damaliger Zeit einen Blikk zu werfen. Dasselbe war in mehrere Sekten getheilt, von denen zwei, die Sadducäer und Essäer, als zu unbedeutend nicht in Betracht kommen. Die Sadducäer hatten ihre Anhänger meist unter den vornehmen, und ihre Polemik gegen die Pharisäer bestand in dem Festhalten an dem ursprünglichen, aber mit einer großen Scheidung des wesentlichen vom zufälligen, d. h. mit einem sehr verringerten Interesse an der äußerlichen Art zu existiren, was ihre Lehre der Masse unzugänglich macht. Die Essäer waren eine kleine zurükkgezogene Sekte, die nur in einzelnen Orten Judäas wohnte. Was man von einem Zusammen-

hange Christi mit dieser Sekte gesagt hat, ist ohne alles historische Fundament und gegen alle Wahrscheinlichkeit; denn aus allen Nachrichten geht hervor, daß die ersten Christen besonders aus Anhängern der pharisäischen Sekte bestanden. Wir finden nun unter den späteren Juden eine Philosophie oder Speculation unter dem Namen der Kabbala, deren Keime wir schon um diese Zeit voraussezen müssen. Wenn es nun heißt, die erste Verkündigung des Christenthums wurde besonders auf die Auferstehung und Himmelfahrt Christi begründet: so findet sich in diesen kabbalistischen Träumereien auch, daß die Seele Adams vor dem Falle öfters habe auf der Erde erscheinen müssen, und weil sie ohne Sünde, vom Tode ausgenommen sei; die lezte Erscheinung derselben werde der Messias sein, und als solche werden auch Henoch, Moses und Elias angeführt. Wenn die Apostel die Totalität der kabbalistischen Juden, die damals unter Pharisäern und Sadducäern gewesen sein sollen, von der Auferstehung und Himmelfahrt Christi hätten überzeugen können: so müßten sie alle Christen geworden sein. Allein davon ist im neuen Testamente noch nicht die geringste Spur; überall wird der Glaube an die messianischen Hoffnungen geknüpft, und die Auferstehung Christi wird nur angeführt als Autorität gegen die Ankläger und den Tod Christi. Daß die messianischen Hoffnungen auf vieles äußere gegründet waren, ist gewiß; wäre aber das unreine nicht bald aufgehoben worden durch die Predigt der entgegengesezten Partei: so wäre das Christenthum nicht geschichtlich geworden, der Glaube an die äußerliche Wiederkehr Christi hätte sich nicht erhalten können.

Daß also der Glaube der Apostel auf die Gemeinde im ganzen überging, müssen wir durchaus annehmen, aber die Stellung der jerusalemischen Gemeinde gegen das Judenthum war allerdings eine wankende und nicht befestigte. Der Tempeldienst war für das Wesen des Judenthums die Hauptsache, denn alle religiösen Momente des mosaischen Gottesdienstes gin-

gen auf die Einheit des Ortes für alle religiösen Verrichtungen; der Tempel war auch der Ort für das gewöhnliche Gebet, alles andere nur Supplement. Außerhalb mußten nun für diesen Ort andere Anstalten gemacht werden, und so entstand für den Tempeldienst die synagogische Versammlung. Der erste Zweck derselben war die Versammlung der an einem Orte lebenden zum täglichen Gebete; hier wurde auch die Bekanntschaft mit dem Gesez durch vorgelesene Abschnitte fortgepflanzt; an diese Vorlesung knüpften sich später Erklärungen, die sich auf die Fortpflanzung der pharisäischen Traditionen zunächst bezogen. Dazu gab es auch Schulen, aber es war ein alter Gebrauch, daß diese Schulen keine Art von Monopol in Bezug auf öffentliche Vorträge in der Synagoge hatten, und daher konnten sich Vorträge, wie das Christenthum erforderte, fortpflanzen, ohne daß dies als Trennung angesehen wurde. Die Versammlung der Christen konnte als Synagoge erscheinen, deren Eigenthümlichkeit darin bestand, daß die messianischen Ideen besonders hervorgehoben und auf Jesum angewandt wurden. Zwar haben die jüdischen Gegner des Christenthums Recht, daß die messianischen Ideen kein eigentlicher Lehrartikel waren; aber es war doch eine allgemein verbreitete Idee, diese konnte gehemmt oder gefördert werden, je nachdem es das Synedrium für zuträglich fand. Synedrium, römische Obrigkeit und Herodianer standen stets zusammen, und hingen von einer Menge von Persönlichkeiten ab; daher der Wechsel, daß bald das Christenthum ignorirt, bald verfolgt wurde. Zwar hätte man von einem Punkte aus eine bleibende Verfolgung des Christenthums erwarten sollen, indem durch die Verkündigung Christi als Sohnes Gottes das Urtheil des Synedriums compromittirt wurde; allein das collegialische Verhältniß des Synedriums war doch kein bleibendes, und daher dieser Wechsel. Die römischen Procuratoren verhielten sich rein nach ihrer Persönlichkeit [a]). Die erste Verfolgung, in der

a) Die römischen Obrigkeiten konnten nur nach dem allgemeinen Princip

Jacobus umkam und beinahe auch Petrus, indem er nur auf eine außerordentliche Weise gerettet wurde, ging vom König Herodes Agrippa aus, der sich bei der herrschenden Partei im hohen Rathe beliebt machen wollte, und von den Römern besondere Macht erhalten hatte.

Noch aber ging in das Christenthum über die Art des jüdischen Gemeindedienstes. Dieser war ein religiöser und nationaler, und bis zur Zerstörung von Jerusalem verband der Tempeldienst Juden und Christen zu nationaler Einheit. Dazu finden wir die Data nicht nur in der apostolischen Geschichte, sondern es ist auch klar, daß ein beständiger Krieg zwischen Priestern und Christen unausbleiblich gewesen wäre, wenn diese den Tempel versäumt hätten, wovon wir aber nichts überkommen haben. Da die Christen aber einen eigenen Versammlungsort haben wollten und mußten: so war es natürlich, daß sie sich eine eigene Synagoge nach Art der jüdischen einrichteten a). Ein anderer Cultus war der häusliche oder Familiencultus, wie er bei den Juden bestand, wenn auch nicht als etwas tägliches, doch als etwas festliches, und zwar meist in aus den Psalmen genommenen Gebeten; die legalen Fundamente hierzu waren die Passahmahle, wo Gebet und Gesänge vorgeschrieben waren. Hier finden wir den Ursprung eines in der ersten Kirche eingeführten Gebrauches, der gemeinschaftlichen Mahle der Christen am Sonntage. Macht man sich diese Combination klar, daß sich die Apostel Zeugen der Auferstehung Christi nannten, daß diese besonders gefeiert werden mußte, und mit dem

darüber im römischen Reiche verfahren, jeden Gottesdienst, der in seinem Orte einheimisch war, zu beschützen, ohne weiteres Urtheil. Von dem hohen Rath wurde gleich anfangs die öffentliche Verbreitung des Christenthums verboten, aber auf gelinde Weise: so sieht man schon daraus, daß er keine Gefahr daraus für das Judenthum fürchtete.

a) Da die eigentlich christliche Feier auf den Sonntag gelegt war: so sieht man eine natürliche Veranlassung zu dieser Trennung; ob dabei etwas absichtliches gewesen, ist nicht auszumachen.

Paſſah zuſammenhing; dann, daß bei den Juden am Sabbath ein beſſeres Leben und ein Gaſtmahl war, und es als etwas frommes galt, wenn reichere ärmere dazu einluden: ſo war es natürlich, daß ſich daran die chriſtlichen Agapen anſchloſſen. Wir müſſen nicht glauben, daß jede Agape des Sonntags eine Feier der Auferſtehung Chriſti war, ſondern es war eine Nachfeier des Sabbaths. Das hing nun mit den Synagogen weniger zuſammen, aber daß ſich damit bald die Feier des heiligen Abendmahls verknüpfte, iſt ſehr natürlich; daher wir außer dem Tempeldienſt, Lehren und Erklären der Schrift, auch den Grundſaz der Anwendung der meſſianiſchen Ideen auf Chriſtum und ſein geiſtiges Reich finden, und zwar wahrſcheinlich an mehreren Orten. Die Lehre der Apoſtel in der Halle Salomonis, wo ſie nach dem Beiſpiele Chriſti täglich öffentlich lehrten, ſcheint nicht verwechſelt werden zu dürfen mit den geſchloſſenen Verſammlungen der Chriſten, ſondern es war das eben die Nachahmung der Lehre Chriſti, eine Aehnlichkeit mit den phariſäiſchen Lehrvorträgen. Sehr zeitig finden ſich auch Spuren eigner Hymnen der Chriſten, unterſchieden vom gewöhnlichen Gebrauch der Pſalmen, aber ganz nach der Analogie derſelben und größtentheils aus pſalmiſtiſchen Fragmenten entſtanden. Davon finden wir Andeutungen in der Apoſtelgeſchichte, ſo wie in den einzelnen Briefen Ermunterungen dazu. Altteſtamentliche Geſänge, wie der Maria und Simons, haben denſelben Charakter.

Nun iſt noch ein Punkt, der hierher gehört, die Taufe, in Beziehung auf welche die Praxis in der erſten Kirche ſehr genau verfolgt werden kann. Daß die chriſtliche Taufe ſich der Taufe Johannis anſchloß, iſt außer Zweifel. Wir finden die Apoſtel ſchon taufend, da noch Johannes taufte, allein die Taufe Johannis war keine Aufnahme in eine beſtimmte Gemeinſchaft und Verbindung. Nun wurde, gleich von der erſten Pflanzung der Gemeinde an, die Taufe Initiation zu dieſer Verbindung, nur finden wir dieſelbe hier ohne allen vorhergehenden Unter-

richt an einzelnen und an größeren Massen gleich verrichtet; aber wir müssen bedenken, daß wir hier Juden oder mehrjährige Judengenossen vor uns haben. Wenn solche ein Verlangen bezeugten, zum Christenthum überzutreten, mußten sie die messianische Idee aufgefaßt haben, und da das Verlangen erst durch die Predigt der Apostel erzeugt war, mußten sie das irdische dieser Idee haben fahren lassen; wenn sie das recht deutlich im Bewußtsein sich ausgesprochen hatten, war kein weiterer Unterricht nöthig [a]). Wie fern aber die getauften eine abgeschlossene Gesellschaft unter sich ausmachten, ist eine andere Frage. Katechumenen konnte es damals nicht geben; wo wir also besondere Versammlungen der Christen unter sich, die nicht Tempeldienst waren, und Lehrvorträge für andere finden, haben wir keine Ursache andere als getaufte anzunehmen.

In der Apostelgeschichte finden wir in Beziehung auf diese Gemeinde die Nachrichten von einer Gemeinschaft der Güter, d. h. jeder muß alles, was bestimmte Einnahme war, in die Gemeindekasse hingegeben und seine Bedürfnisse aus ihr empfangen haben. Sich des Grundeigenthums zu entäußern, war keine Nothwendigkeit, wenn es nur zum besten der Gemeinde verwaltet wurde; und es war das so besser; denn vermittelst des Grundeigenthums hatten die Christen eine bleibende und feste Stätte. Wenn einige sich auch des Grundeigenthums entäußerten, wie die Beispiele des Ananias und der Sapphira zeigen: so war das etwas freiwilliges und außerordentliches, und die Aufopferung erschien größer, als sie war. Allein der Natur der Sache nach konnte das nicht lange dauern, und bald finden wir das System der Gütergemeinschaft sich umwandeln in eine all-

a) Was Paulus erwähnt, daß ganze Familien getauft worden seien, mag erst etwas späteres gewesen sein, und ist vielleicht damals nicht geschehen, weil sich die Taufe zuerst mehr an die Verkündigung der Apostel unmittelbar anschloß. Ob bei einer Familientaufe auch schon Kinder mitgetauft wurden, läßt sich nicht ausmitteln.

gemeine Wohlthätigkeit, und eine thätige Unterstüzung der ärmeren durch die reicheren; denn die Einsezung der Diakonen sezt diese Aenderung voraus.

Es ist ein Vorurtheil, wenn man glaubt, daß die erste christliche Gemeinde besonders aus armen bestand; es rührt das von einzelnen mißverstandenen Aussprüchen Christi her, allein er versteht darin nicht arme und reiche, sondern unterrichtete und ununterrichtete, und leztere sind die armen. Wenn nun die erste Gemeinde am Pfingsttage, wo 3000 bekehrt wurden, besonders aus solchen bestand, die aus allen Theilen der Erde dahin gekommen waren: so haben wir keine Ursache vorauszusezen, daß das lauter unbegüterte waren. Denn da sie aus fremden Ländern sich in Jerusalem niedergelassen hatten: so konnten dies arme nicht thun, sonst würde Jerusalem bald zu Grunde gegangen sein; dies scheinen vielmehr wohlhabendere gewesen zu sein. Weil nun eine solche Gemeinschaft, statt eine Gleichheit zu sein, doch eine Ungleichheit ist, indem Streitigkeiten und Eifersucht daraus entstehen mußten, daß der fleißige glaubte durch seine Arbeitsamkeit den trägen erhalten zu müssen: so löste sich die Gütergemeinschaft bald in jenes Wohlthätigkeitssystem auf. Die neue Einrichtung des Wohlthätigkeitsverhältnisses ist also etwas sehr natürliches.

Bis zu dieser Einrichtung müssen also die Apostel den ganzen Dienst der Gemeinde geführt haben; nicht als ob sie alles hätten allein versehen können, aber ihre Hülfe wählten sie sich selbst: so daß die Verantwortlichkeit auf ihnen ruhte. Nun aber wollten sie nicht gern die Verantwortlichkeit wegen des Austheilens der Almosen auf sich laden, sondern bloß den Dienst des Wortes verrichten, und dies ist der Anfang einer bestimmten Organisation der kirchlichen Verwaltung. Die Lehre scheinen also die Apostel allein verrichtet zu haben, d. h. aber so, daß sie sich Hülfslehrer ernannten, und das war auch der Typus bei der Einrichtung neuer Gemeinden; wo die Apostel eine Gemeinde

gestiftet hatten, sorgten sie auch für die Lehrer. Aber der Dienst der Handreichung wurde bestimmten von der Gemeinde erwählten Männern, den Diakonen, übertragen, und das ist der Leitpunkt gewesen, wonach nach dem apostolischen Zeitalter auch die Lehrer von der Gemeinde gewählt wurden. Wenn es am Beispiele des Stephanus erscheint, als sei diese Trennung nicht vollständig gewesen: so ist das nur Schein. Das Geschäft der Lehre, welches die Apostel für sich behielten, war das Geschäft der Schrifterklärung nnd Ermahnung in der Gemeinde der Christen, aber die Verbreitung des Christenthums nach außen war kein bestimmt organisirtes; da konnten keine Grenzen gestekkt werden. Stephanus predigte (Act. 6, 8), aber nicht in der eigentlichen christlichen Gemeinde, sondern in einer jüdischen Synagoge, der er angehörte, und es constirt nicht, daß die Christen die jüdische Synagoge verlassen hätten. Nur des Sonntags waren sie in ihren Synagogen, des Sabbaths in den jüdischen Synagogen, denen sie früher angehört hatten. Der Tod des Stephanus war kein gerichtlicher, sondern ein tumultuarischer, und kam daher, weil er, die Verbesserung des Gesezes durch Christum in zu starken Ausdrükken bezeichnend, als Lästerer des Gesezes angesehen wurde. Dies Märtyrerthum scheint mit einem allgemeinen Verfahren gegen die Christen verbunden gewesen zu sein, aber war Anlaß zu einer wohlthätigen Zerstreuung der christlichen Gemeinde a).

Hier interessirt uns als etwas bleibendes die Verbreitung des Christenthums nach Samaria und Stiftung der Gemeinde

a) Stephanus hat wahrscheinlich in der libertinischen Synagoge geredet, oder die Libertiner sind in die christliche Synagoge gekommen, lezteres ist aber wegen der eben gemachten Trennung (der sonntäglichen Versammlungen nur für die Getauften, von der Synagoge) unwahrscheinlich. Aenderung des Judenthums hat er wohl wirklich geweissagt und dies die Erbitterung veranlaßt, ohnerachtet viele Juden glaubten, in der messianischen Periode werde das Gesez modificirt werden. Sein Tod ist nicht genau motivirt, auch nicht zu bestimmen, ob ein Urtheil vorhergegangen oder ob ein Tumult entstanden. Schl.

zu Antiochia. Nach Samaria zog Philippus (Act. 8, 5)', wahrscheinlich der Diakonus. Außerdem finden wir auch einen Evangelisten Philippus erwähnt; ob das der Apostel oder der Diakonus oder noch ein dritter war, wissen wir nicht. Die Verbreitung nach Samaria geschah nicht auf einen öffentlichen Antrieb, sondern es scheint Privatinteresse gewesen zu sein a). Ein Zusaz in der Apostelgeschichte (8, 14—17), daß Petrus und Johannes, als man in Jerusalem von der Ausbreitung des Christenthums in Samaria hörte, hingegangen wären, um diese neue Gemeinde in Augenschein zu nehmen, und daß dieselben nun den heil. Geist durch Auflegung der Hände erhalten, den sie früher nicht gehabt, da sie bloß getauft waren, scheint zu beweisen, daß die Taufe und Handauflegung in Samaria nicht zu gleicher Zeit geschahen, und daß Philippus zu dem lezteren nicht die Kraft hatte, mit diesem aber die Verbreitung der Wundergabe verbunden war. Allein das lezte ist doch nicht nothwendig; aus dem vorhergehenden geht nichts hervor von einer besondern Kraft und Nothwendigkeit des Handauflegens. In der Pfingstrede spricht Petrus, sie sollten die Taufe durch den heiligen Geist empfangen; er macht also das

a) In Samaria war eine Neigung zu religiösen Extravaganzen in jener Zeit. Die Geschichtschreiber erwähnen eines Schwärmers Dositheus, eines Zeitgenossen Christi, und auf diesen folgte Simon. Zum Theil liegen dabei Modificationen der messianischen Idee zum Grunde, zum Theil allerlei Elemente vom Emanationssystem. Aus dem N. T. läßt sich über diesen Simon wenig entnehmen, und wenn man glaubt aus anderen Schriftstellern schöpfen zu können: so ist dies sehr ungewiß, denn es wurde eine Menge späterer gnostischer Meinungen auf diesen Simon übertragen. Die Verkündigung des Christenthums in Samaria war schon der erste Anfang, das Christenthum von dem mosaischen Gesezе zu lösen, denn die Juden hatten keine Gemeinschaft mit den Samaritanern; sollte also eine Gemeinschaft bestehen: so mußten die Judenchristen diese Trennung aufgeben. Es ist nun keine Spur davon, daß die Verbreitung des Christenthums in Samaria den jüdischen Autoritäten Verdacht gegeben habe, sondern so lange man nur sah, daß das Gesez von den Christen beobachtet wurde, unternahm man nichts gegen sie.

charakteriſtiſche des Geiſtes von der Taufe abhängig. Die katholiſchen Theologen (Stolberg VI. S. 53) finden in dieſer Handauflegung die erſte Spur der Firmelung als Beſtätigung der Taufe, dazu iſt aber keine Urſache. Vielmehr war das Handauflegen ſchon ein früherer Gebrauch, der zur Einweihung einzelner zu einem Amte in der chriſtlichen Gemeinde üblich war. Daß Philippus, der in einer raſch fortſchreitenden Verkündigung des Evangelii begriffen war, das nicht ſelbſt thun, ſondern den Apoſteln überlaſſen wollte, und daher von Jeruſalem zwei Apoſtel zur Einrichtung der Gemeinde und Einſezung der älteſten geſchikkt wurden, ſtimmt mit der bisherigen Entwikklung. Daß damit beſondere Geiſtesgaben verbunden waren, iſt auch leicht zu glauben; der parenthetiſche Zuſaz aber von Lucas iſt unrichtig aufgefaßt a).

Hieran reiht ſich nun die Erzählung von der erſten Bekeh-

a) In anderen Erzählungen finden wir, daß der heilige Geiſt bisweilen der Taufe voranging, theils nachher kam; hier ſcheint er ganz von der Taufe getrennt. Daß es in beiden Fällen ganz daſſelbe geweſen, leidet keinen Zweifel, weil dieſelben Ausdrükke gebraucht ſind. Alſo hat man keine Urſache zu glauben, daß das Handauflegen der Apoſtel eine magiſche Kraft hatte, ſondern daß dies nur eine ſymboliſche Sanctionirung und begleitende Handlung geweſen. Es iſt die religiöſe Productivität im chriſtlichen Sinne, auf eigenthümliche Weiſe und mit einer eigenthümlichen Kraft: ſo daß wer es that zeigte, er könne mit ſeinem chriſtlichen Sinn ſchon wieder auf andere wirken. Deshalb iſt auch nicht nöthig, daß man unter dem γλώσσαις λαλεῖν ſich ein unmittelbares Wunder denkt. Unverſtändliche Sachen kann das γλώσσαις λαλεῖν nicht enthalten haben, denn ſonſt konnten die anderen, die große Menge, die es nicht verſtanden hätte, nicht geſagt haben, daß ſie τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ verkündigten. So ſcheint alſo auch hier das Empfangen des heil. Geiſtes durch Petrus nicht etwas ganz allgemeines geweſen zu ſein, ſondern etwas, wodurch einige ausgezeichnet waren, ein χάρισμα. Da nun das Handauflegen auch vorkommt, wo einzelne zum Dienſt der Gemeinde beſtellt wurden, und alſo Recht und Verpflichtung zu lehren bekamen: ſo ſieht man, wie ſich das aneinanderſchloß. Das Handauflegen muß alſo doch ziemlich einerlei Bedeutung gehabt haben, nämlich das ſegnende und gutes anwünſchende Anerkennen der Art, wie ſich der göttliche Geiſt manifeſtirt.

rung und Taufe eines unbeschnittenen zu Cäsarea, Cornelius, nicht ohne Widerstreben des Petrus und eines noch größeren des strengeren jüdischen Geistes zu Jerusalem, welchen Petrus durch Erzählung der Vision beschwichtigt habe, indem er gezögert, dann aber durch einen göttlichen Impuls getrieben worden sei [a]). Es muß uns Wunder nehmen, daß sich das Widerstreben nicht schon bei der Aufnahme der Samariter zeigte; doch war diesem schon durch das Beispiel Christi selbst vorgebeugt.

Unter den Diakonen zu Jerusalem, welche in der Apostelgeschichte erwähnt werden, war auch ein Proselyt aus Antiochia, der nun bei den Verfolgungen in Judäa nach seiner Vaterstadt zurükkkehren und als einzelner dort leicht eine Gemeinde stiften konnte. Die Heiden dort, zu denen er redete, waren gewiß auch Proselyten. Unter den Helleniſten, das heißt den außer Palästina wohnenden Juden, waren schon viele Vorurtheile weggeräumt, und daher erhob sich unter den Juden dieser Stadt kein Bedenken gegen die Aufnahme der Heiden. Nun wurde von Jerusalem aus Barnabas nach Antiochien gesandt. Barnabas und Paulus werden im N. T. immer als Apostel behandelt, und sie hätten sich nicht so nennen können, wenn nicht die Apostel sie sich gleich gestellt hätten. Wenn man nun sagt, Paulus sei auch berufen und sanctionirt worden, Barnabas sei aber nicht in dem Sinne Apostel genannt worden wie Paulus: so ist das falsch [b]). Man unterscheidet zwar zwischen Apostel im ursprünglichen Sinne und solchen, die zur Verkündigung des

a) Die Geschichte, wodurch Petrus sich rechtfertigte, hat sehr den Charakter, bloß die Rechtfertigung anzugeben nicht das geschichtliche. Man kann es bei näherer Betrachtung wahrscheinlich finden, daß es nur als ein Factum verstanden wurde von solchen, die dieser Art und Weise nicht so kundig waren.

b) Die Apostel scheinen anfangs streng unter sich auf die Zahl 12 gehalten zu haben, darum wurde statt des Judas ein anderer eingesezt, allein jezt finden wir, daß Barnabas und Paulus beständig Apostel genannt werden, ohne daß wir etwas von einer bestimmten Sanction wüßten, und einsähen, wie man von der Zahl 12 abgegangen ist. Freilich ist es

Evangeliums von der Gemeinde ausgesendet waren; allein das ist doch beides gleich. Die Gemeinde gab nur die Subsidien dazu her, die Ausbreitung des Evangeliums selbst war ein Werk des Geistes (I. Cor. XII, 28. Ephes. IV, 11). Es scheint dies aber wegen der Ausbreitung außerhalb Palästinas und wegen des Todes Jacobi nothwendiger geworden zu sein, als man anfangs dafür gehalten hatte, wo die Ausbreitung des Evangelii sich nur auf Palästina beschränkte. In der zweiten Stelle aber werden unterschieden *ἀπόστολοι*, *προφῆται*, *εὐαγγελισταί* und *διδάσκαλοι*, und da scheint etwas bestimmteres gemeint zu sein als in der ersten Stelle. Daher hat man erklärt, *εὐαγγελισταί* seien diejenigen gewesen, die einzelne Erzählungen vom Leben Christi und der Gemeinde gesammelt und verbreitet hätten, also Träger des Urchristenthums [a]); *διδάσκαλοι* wären Lehrer ohne festen Wohnsiz, die in den einzelnen schon gestifteten Gemeinden herumreisten; als einen solchen haben wir uns den Apollo zu denken. Das schwierigste bleibt, *προφήτης* als ein eigenthümliches Geschäft in der christlichen Kirche aufzufassen. Will man es: so muß man das Wort im allgemeinsten Sinne nehmen; denn das Wahrsagen liegt nur im griechischen Worte, nicht im hebräischen נָבִיא. Darin liegt aber auch eine Differenz von einem bestimmten Amte, denn das hatten die Propheten nicht, und es wäre also dasselbe, was man unter *διδάσκαλοι* versteht. Nun gehört aber zum *προφήτης* ein sicherer Gebrauch der Sprache und höherer Grad von Begeisterung. Das Lehren scheint also in der christlichen Gemeinde getheilt gewesen zu sein, unter die

möglich, daß Paulus und Barnabas an die Stelle von einigen Aposteln traten, welche gestorben waren, aber man hat auch vielleicht den Ausdrukk *ἀπόστολος* bald im weiteren Sinne gebraucht, und bei der größeren Trennung vom Judenthume sich auch von der Zahl 12 getrennt.

a) Wenn man den Evangelisten nur die *δευτερεῖα* anwies: so ist wol das wahr daran, daß sie sich mehr mit Erzählungen abgaben. Ueber Propheten noch ungewiß, aber wahrscheinlich anderer poetischer Stil, und vorübergehende erhöhte Begeisterung. Schl.

mehr didaktisch logischen Lehrer, διδάσκαλοι, und die mehr an das dichterische angenäherten, welche die γένη γλωσσῶν in ihrer Gewalt hatten, προφῆται. Anders scheint sich freilich die Sache im Corintherbriefe zu stellen, wo die προφητεία als das verständliche von γλώσσαις λαλεῖν unterschieden wird, und lezteres nicht ganz von dem Vorwurf des gesuchten freigesprochen.

Von Antiochia aus wurde nun eine große Mission unternommen von Paulus und Barnabas. Die Gemeinde, die ein solches Unternehmen ausrichten konnte, muß begütert gewesen sein a); zugleich entwikkelte sich das Christenthum hier freier, und die Gemeinde dort erscheint daher als der zweite große Hauptpunkt des Christenthums, und das war der erste Grund zu der nachherigen Aristokratie beider Städte. Es war gewiß eine weise Veranstaltung der Vorsehung, daß ein solcher zweiter Hauptpunkt bald entstand, weil Jerusalem belagert wurde und für eine Zeit lang als Metropolis verschwindet; und weil die hellenistische Gemeinde dort ein Gegengewicht hielt gegen die engherzigen Gemeinden in Palästina, die vom Judenthum nicht ablassen konnten. Es entstand nun auch eine Opposition eines Theils der in Jerusalem wohnenden Christen gegen die antiochenische Liberalität. Es kamen die in Palästina wohnenden Judenchristen nicht in Verlegenheit mit Heiden zusammenzukommen, und brachten daher ihre Ansichten vom reinen und unreinen in andere Länder mit; daher war ihnen das auch als Christen ein Anstoß, mit denen Gemeinschaft zu haben, die sie als Juden für unrein halten mußten. So viel ist gewiß, daß in der Aeußerung, die Paulus in dem Streit mit Petrus that, weit mehr liegt, als in den Beschlüssen zu Jerusalem abgemacht wurde. Der vierte Punkt in diesen Beschlüssen sollte nur die Communication in der christlichen Versammlung sicherstellen; dabei konnte

a) Von dem reichen Antiochia scheint besonders die Stiftung der wohlthätigen Anstalten ausgegangen zu sein.

bestehen, daß Juden nicht sollten in heidnische Häuser gehen, sondern bloß die Heidenchristen bei sich aufnehmen. Paulus dringt darauf, daß die Judenchristen dem Gesetze keinen religiösen Werth beilegen sollten, sondern bloß einen nationalen und daher auch nur einen lokalen. Das Gesez war dem Volke Israel gegeben, um den Bund zu bewahren, und sollte daher außer dem Lande nicht bestehen. Daher beobachtete Paulus in Palästina das Gesez, aber außerhalb Palästinas nahm er es in seine Praxis nicht auf, was seinem Verkehr mit Heiden hätte schaden können. Dies war weise, nicht etwa Heuchelei.

Auf dem Concil zu Jerusalem finden wir die Sache von Paulus nicht didaktisch erörtert, wie er es in dem Streit mit Petrus gethan, sondern da wurde es bloß historisch behandelt [a]), und das that er mit großer Weisheit, weil es zuerst darauf ankam, die Gemeinschaft und Freiheit sicher zu stellen [b]). Diese Versammlung nun, die angestellt wurde, um zwei entgegengesezte Ansichten der Apostel auszugleichen, ist die erste in ihrer Art. Man hat gefragt, ob es ein eignes Concil war; das thut aber nichts zur Sache. Der Gegensaz der beiden Ansichten war durch die beiden Gemeinden zu Antiochia und Jerusalem repräsentirt. Man ist auf einem ganz falschen Standpunkte, wenn man glaubt, daß dazu eine Vereinigung sämmtlicher Gemeinden nothwendig gewesen sei und eine mechanische Stimmenabnahme.

a) Wir haben im N. T. zwei Erzählungen, die hierher gehören, 1) den Streit des Paulus mit Petrus im Briefe an die Galater auf Veranlassung solcher Christen, die aus Palästina gekommen; 2) das Faktum in der A. G., das die Sendung des Paulus und Barnabas nach Jerusalem veranlaßte. Wir können den Streit darüber in Hinsicht des chronologischen hier nicht ausmachen.

b) Es ist nicht möglich, daß alles, was ein großer, freier Geist auffaßt, auch gleich von einer großen befangenen Menge könne aufgefaßt werden; er muß sich erst mit ihr in Verbindung zu sezen suchen. Hieraus erklärt sich nun auch, daß man in den Briefen des Paulus, wo so oft von dem judaisiren die Rede ist, keine weitere Erwähnung von den Beschlüssen in Jerusalem findet.

Es muß aus dem neuen Teſtament hervorgehen, daß bis dahin an keinen Gegenſaz von Laien und Geiſtlichen zu denken war; ja der urſprüngliche Gegenſaz der Jünger Chriſti und aller übrigen war aufgehoben, indem man bei der Wahl des Matthias (A. G. 1.) alle conſtanten Begleiter Chriſti den Apoſteln gleichſezte, und nachher auch durch den apoſtoliſchen Beruf des Paulus und Barnabas; und Lehrer des Worts und Diakonen wurden noch als coordinirte Glieder der Gemeinde angeſehen, die inneren und die äußeren. Nun kamen mit Paulus und Barnabas auch mehrere nach Jeruſalem, ihre Anſicht zu repräſentiren, und es waren das nicht bloß ἀπόστολοι und πρεσβύτεροι, ſondern es war auch die ἐκκλησία da, und das ganze wurde als ein ganzes angeſehen, wo es darauf ankam, daß, wer ſich innerlich berufen fühlte, Wortführer ſei. Man kann ſich das nicht anders denken, als daß nur die ἐκκλησία die engherzige judaiſirende Anſicht repräſentiren konnte; denn man ſieht in der Rede des Stephanus und anderer, daß in denen, welche die Fähigkeit hatten zu lehren, die allgemeinere, freiere Anſicht vorhanden war. Die allgemeine Tendenz war die Circulation der Gedanken, daß die chriſtliche Thätigkeit nicht ſollte geſtört werden. Nothwendig mußten die judaiſirenden eine höhere Achtung vor der anderen Partei bekommen, da ſie durch die ausgezeichnetſten Männer dargeſtellt wurde, und dieſe wieder mußten eine große Vorſicht gewinnen, keinen Anſtoß zu erregen.

Nachher ſehen wir die Thätigkeit Pauli in derſelben freien Weiſe fortgehen über Syrien hinaus. Dadurch mußte Paulus den Proſelyten machenden Juden ein Anſtoß ſein, denn er entzog ihnen die Proſelyten, und dies wurde bald ſichtbar, da dieſe einen freieren Umgang mit den in dieſen Gegenden wohnenden Heiden hatten; daher denn die große Feindſchaft derſelben in Jeruſalem gegen Paulus, die auch wol ſeine Gefangenſchaft veranlaßten. Nach der zweiten Miſſionsreiſe nach Macedonien und Achaja verſchwindet Barnabas, der offenbar Paulus zuerſt

gehoben und gehalten hatte, aus der apostolischen Geschichte, und eben so wissen wir nichts von der Thätigkeit des Philippus. Wenn der in Cäsarea wohnende derjenige war, der das Christenthum in Samaria ausbreitete: so wird er es wohl auch weiter verbreitet haben, wahrscheinlich nach Syrien [a]). In der Darstellung von der Trennung Pauli und des Barnabas herrscht in der Apostelgeschichte der Anschein einer Parteisache, da sie sich über einen dritten Untergehülfen nicht vereinigen konnten. Wenn das nicht so gekommen wäre, könnte man erwarten, daß Paulus eine solche Trennung absichtlich herbeigeführt haben würde, theils weil die äußerliche Autorität des Barnabas, wenn sie zusammenstanden, nicht dem inneren Verhältnisse angemessen war, theils müssen wir den Barnabas auch als einen ausgezeichneten Mann ansehen; es mußte daher besser sein, wenn sich diese beiden Männer trennten, und jeder einen mit seiner ganzen eigenthümlichen Kraft wirksamen Punkt bildete, als daß sie sich gegenseitig beschränkten; und gewiß werden auch wol solche Betrachtungen an der Trennung großen Antheil gehabt haben.

Nun wissen wir noch von drei Centralgemeinden, die Paulus stiftete, Thessalonich in Macedonien, Corinth in Achaja, Ephesus in Kleinasien. Daß sich das Christenthum von den beiden griechischen Städten weiter in Macedonien und Achaja verbreitete, läßt sich leicht denken, und es finden sich auch Spuren in der Apostelgeschichte von Illyricum; und ebenso verbreitete sich das Christenthum von Ephesus aus nach den kleinasiatischen Gemeinden, welche in der Offenbarung Johannis erwähnt sind. Aber diese drei Städte wurden nicht gleichgestellt den beiden ersten Hauptkirchen zu Antiochia und Jerusalem, sondern es traten zwei andere Metropolen auf, Alexandria und Rom, über deren erste Gründung wir nichts wissen. Es ist zwar eine Sage,

a) Johannes und Philippus haben (nach Euseb. III) am längsten bei den Christen in Asien gelebt. Schl.

aber auch weiter nichts, daß Marcus zum Bischof von Alexandria bestellt worden sei, und man hält dann diesen Marcus für gleich mit dem Begleiter des Paulus und dem Evangelisten. Allein es ist wahrscheinlich, daß solche Bestallungen im apostolischen Zeitalter nur vorübergehend waren, und nicht als ἐπίσκοποι d. h. älteste oder πρεσβύτεροι, So setzt Paulus den Timotheus zu Ephesus ein, den Titus zu Creta, und ruft sie nachher wieder ab; sie mußten dort nur die πρεσβύτεροι wählen. Offenbar war das auch die beste Weise, das Evangelium schnell zu verkündigen, und so war dieser Marcus auch jener Begleiter des Paulus und Barnabas; die Apostel behielten aber gern ihre Schüler bei sich. Andere apokryphische Nachrichten berichten, daß Barnabas zu Alexandria das Evangelium verkündigt habe; wenn man aber einer andern Spur nachgeht, daß Apollo ein alexandrinischer Jude war, der das Christenthum auf einer Reise kennen lernte: so ist es wahrscheinlicher, daß dieser die erste Veranlassung gewesen sei, das Christenthum in seinem Vaterlande zu fixiren.

Was Rom betrifft, so glaubt die römische Gemeinde, daß Petrus 25 Jahr Bischof zu Rom gewesen. Allein er, der zur Verkündigung des Evangelii berufen war, sollte so lange an einem Orte gewesen sein und sich gerade nach diesen westlichen Provinzen gewendet haben? Er kann doch auch nicht in Rom gewesen sein, ehe Paulus den Brief an die Römer schrieb, und das müßte er gewesen sein, wenn er nach 25jährigem Episcopate dort gestorben ist. Nach der schwankenden Nachricht, daß Linus bald der dritte Bischof zu Rom war, bald wieder der zweite, bald daß Paulus den Linus zum Bischof einsezte, und Petrus den Clemens zum zweiten, ermangelt alles, was von Petri Aufenthalt zu Rom gesagt wird, des historischen Grundes, und ist aus Sagen entsprungen. Ich gehöre zu denen, welche die ganze Nachricht vom Aufenthalte des Petrus zu Rom bezweifeln (cf. den jüngeren Spanheim in seinen Miscellaneis criticis scripturae

sacrae) [a]). Rom war ein Ort, wo sehr viele Fremde zusammenkamen, dieser Zusammenfluß war aber nicht immer gleich, und so kann es auch sein, daß viele Christen zusammenkamen, die auch wieder abgingen; ehe also nicht eine hinlängliche Anzahl von dort sich niederlassenden Christen war, konnte eine Gemeindeeinrichtung nicht gemacht werden. Paulus muß seinen Brief an die Römer, der doch bestimmt diejenige neutestamentliche Schrift ist, gegen deren Autorität das allerwenigste einzuwenden ist, geschrieben haben, als sich dort solche fremde Christen niedergelassen hatten und er von einer größern Zahl dieser Versammlung hörte; sein Brief dahin gab ihr erst nachher Consolidation. Denn wie läßt sich damit reimen, daß, als er gefangen nach Rom kommt, er die Synagogenmitglieder zu sich entbietet und diese sagen, sie hätten so etwas vom Christenthum gehört?

Daß das Christenthum bald nach den östlichen Gegenden des Orients kam, ist sehr wahrscheinlich. Meroë und Osroene werden früh als christliche Gemeinden bezeichnet, wenn auch dies mit vielen Fabeln vermischt war, wie die Erzählung des Emir Abgarus von Edessa [b]). So hat man auch gefragt, was Babylon für ein Ort sei, den Petrus in seinem ersten Briefe er-

a) Man weiß keine Thatsache von seinem Dortsein als seine Gespräche mit Simon; Justin aber hat aus der falsch gedeuteten Statue die Anwesenheit Simons in Rom erst geschlossen, und unmöglich kann Petrus mit ihm in Cäsarea und Laodicea (Hom. Clement.) und in Rom auch wieder disputirt haben. Die Bestellung des Clemens aber zum Bischof (Ep. Clem. de gratia Petri) widerspricht der Geschichte, und auch dieses Buch sagt doch nichts bestimmt von dem Märtyrerthum Petri in Rom. Schl.

b) Es ist ein Verlust, daß wir nicht wissen, was Philippus weiter gethan hat, der so ganz allein sich einen eignen Weg zur Verbreitung des Christenthums außerhalb des strengen Judenthums gebahnt hat; wahrscheinlich wurde durch ihn das Christenthum, das er in Samaria verbreitete, auch nach Meroë gebracht, zu den Aethiopen. — Der Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus ist wol erdichtet, und ebenso trägt die Erzählung, daß das Wort Christi, das er dem Abgarus gab, später durch eine Sendung des Theodorus erfüllt worden sei, den Cha-

wähnt, wo er gewesen sein soll. Es kann das nicht, wie man meint, das ägyptische, auch nicht Rom sein, denn sonst würde Petrus doch irgend eine nähere Lokalangabe zugesezt haben, sondern es muß das Babylon in Asien sein, obgleich wir von der Ausbreitung des Evangelii dahin keine zusammenhängende Kenntniß haben. So war das Christenthum weiter verbreitet, als sich genau nachweisen läßt, und wurde es von diesen einzelnen Punkten aus gewiß noch weiter.

Wenn nun nicht geläugnet werden kann, um auf Rom zurükkzukommen, daß unter der Regierung des Nero schon eine Verfolgung gegen die Christen ausbrach, und es eine Nachricht giebt, daß Paulus dort den Märtyrertod erlitt: so müssen wir uns den christlichen Namen als etwas in der Hauptstadt weit verbreitetes denken. Wenn aber die Chronologie des Apostel Paulus bis auf wenige Punkte etwas sehr dunkles ist, und wir nicht wissen, wie lange er über die zwei Jahre in Rom blieb, und ob er auch ein zweites Mal nach Italien kam: so ist doch aus dem Factum der Verfolgung gewiß, daß das Christenthum zu dieser Zeit schon in Italien ausgebreitet war. Die Tradition behauptet, daß Paulus und Petrus zusammen den Tod in Rom erlitten, wo auch noch ein Monument beider gezeigt wurde, wogegen andere die Gräber beider anderswohin sezen. Man muß das schließen aus der Art, wie Paulus in seinen Briefen aus Rom sein Ende in Rom erwartet, aber es kann auch möglich sein, daß das nicht so war, denn ihm gebührte ja nicht Zeit und Stunde zu wissen a). Die Nachricht des Ambrosius von

rakter des fabelhaften. Aber die fabelhaften Nachrichten sezen doch als eine bekannte Sache voraus, daß das Christenthum dort so zeitig verbreitet gewesen.

a) Eusebius führt für das gemeinschaftliche Märtyrerthum in Rom nur Dionysius Cor. an, der aber nur Italien nennt, vielleicht auch nicht einmal die Gleichzeitigkeit genau ausdrükkt. Cajus (der Presbyter) scheint die Gräber beider an zwei verschiedene Orte zu sezen; eine Inschrift aber, von der Eusebius sagt, sie sei noch zu sehen, faßt beide Namen zusammen. Nichts stimmt also, und nichts ist verbürgt. Schl.

dem Märtyrerthum des Petrus ist nun gar mit Fabeln und mit einer Repetition seiner Verläugnung vermischt. Petrus will seiner Verfolgung entgehen und aus Rom fliehen, als ihm Christus erscheint und sagt, er wolle nach Rom gehen und sich noch einmal kreuzigen lassen; Petrus habe sich da geschämt und zur Erhöhung seiner Qual verlangt, man solle ihn umgekehrt kreuzigen. Wo an einer Nachricht solche Fabeln hangen, da ist es schwer das wahre herauszufinden; gewöhnlich entstanden solche Facta aus bloßen Conjecturen, weil man glaubte, es müsse alles in Erfüllung gehen, was ein Apostel gesagt. So erzählt man auch, Paulus sei das erste Mal zu Rom befreit worden, dann nach Spanien gegangen, und darauf in Rom wieder gefangen gesezt worden. Das sieht aus wie nach der Aeußerung des Apostels gemacht, und so gewinnt die ganze Tradition einen unhistorischen Anstrich. Die römische Gemeinde stüzt sich auch hierauf nicht, sondern besonders auf die Monumente der beiden Apostel. Aber wie läßt sich das denken in einer Verfolgung, die nachher oft wiederkehrte? Gleichzeitig können diese Monumente nicht errichtet worden sein, und was sie früher gewesen, können wir auch nicht wissen a).

a) Es ist ein großes Geflecht von Sagen über Petrus, aus denen es schwer ist sich mit Sicherheit herauszufinden. Man will ihn zum Stifter der angesehensten Gemeinden machen, denn er soll auch die Gemeinde zu Antiochia und mit Paulus die zu Corinth gestiftet haben; wir wissen aber bestimmt, daß Paulus diese Gemeinde allein gestiftet hat. Wie steht es nun mit dem Bisthum des Petrus zu Antiochia, wovon fünf Schriftsteller das Jahr auszumitteln suchen? Die Sache ist so, Ignatius, über die Aechtheit von dessen Briefen noch Streit ist, sagt im Briefe an die Magnesier beiläufig, die Gemeinde zu Antiochia sei durch Petrus und Paulus gegründet worden. Aus der A. G. sehen wir aber, daß selbst Paulus schon die Gemeinde vorfand, und dem Ignatius konnte dies nicht unbekannt sein; wir sehen also, in welchem weiten Sinne dies genommen wurde. Origenes adv. Celsum sagt ebenso beiläufig, indem er den Ignatius citirt, Ignatium dico episcopum Antiochiae post Petrum secundum, und das ist die ganze Autorität für diese Geschichte; denn Eusebius III, 36 hat wahrscheinlich aus dieser Stelle geschöpft,

Von Paulus nach seinem Aufenthalte zu Rom und von Petrus nach der Abfassung seiner Briefe läßt sich nun aus dem späteren Gebiete der Sage nichts sicheres aufbringen. Nur Josephus (Antiq. 20, 9, 1) sagt noch, daß ein Jacobus, ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ein angesehener Mann zu Jerusalem, zwischen dem Tode des Festus und der Ankunft des Albinus vom Hohenpriester Ananus als παρανομήσας hingerichtet sei, mit der Mißbilligung aller besseren zu Jerusalem. Nur von Johannes und Philippus ist es ziemlich sicher, daß sie noch länger unter den Gemeinden Kleinasiens wirkten. Da nun die Zerstörung von Jerusalem erfolgte, sind wir wol am Ende der Periode. Hegesippus nach Eusebius Bericht setzt das Ende des apostolischen Zeitalters nach dem Tode des Simeon, eines Enkels des Jacobi, Christi Bruder, unter Trajan, und sagt rühmend von dieser Zeit, So lange sei die Kirche rein und flekkenlos gewesen. Dies ist aber falsch und stimmt mit seinen übrigen Ansichten nicht überein, indem er die dositheistischen Kezereien selbst erwähnt, sie aber als christlich ansieht, und das Christenthum überhaupt als eine Fortsezung des Judenthums betrachtet. Es ist aber auch kein Grund, das apostolische Zeitalter so weit auszudehnen, wir können nur hier stehen bleiben, wo es geschichtlich zu Ende geht a).

---

die er fast wörtlich anführt. So sehen wir nun, wie diese Meinung entstanden ist, und wir haben nun allen Grund zu glauben, daß es mit Rom nicht besser gestanden. Von Tertullian haben wir auch Nachrichten über die Verbreitung des Christenthums in Afrika und Carthago, aber auch diese sind sehr ungewiß.

a) Paulus erwähnt in dem Briefe an die Galater, daß man ihm die Verkündigung unter den Heiden zugestanden und die andern sich die unter den Juden vorbehalten haben. Ist nun die Theilung so zu verstehen, daß die übrigen Apostel sich auf Palästina beschränkt hätten, und die übrige römische orbis terrarum dem Paulus und Barnabas überlassen, so daß alles falsch wäre, was wir von der Stiftung der Gemeinden in Ephesus, Corinth u. s. w. gesagt haben? Aber das können wir auch nicht annehmen, daß der Wirkungskreis der übrigen Apostel

Wir werden nun von hier aus Rükkblikke thun auf etwas, was wir noch nicht berührten. Fragen wir, wie weit ist die Lehre in dieser Zeit ausgebildet: so wäre das eine eigene Disciplin, die biblische Dogmatik. Wir können im N. T. drei Lehrweisen, die paulinische, johanneische und die dritte allen anderen Büchern gemeinsame, unterscheiden. Die paulinische Lehre ist am meisten auf didaktische Weise ausgebildet (wir meinen hier eine allgemeine Charakteristik von Differenzen, die hervortreten, freilich in einem Briefe mehr als in dem andern), und hat am meisten speculative oder dialektische Richtung. Die johanneische ist mehr Darstellung eines innerlichen und persön-

---

in so enge Grenzen eingeschlossen gewesen wäre. Es scheint mir daher mehr eine Theilung der Methode gewesen zu sein, die auch Paulus Lehrvorträgen, da er die Nationalität des Gesezes anerkannte, gemäß war. Wer nun, ohnerachtet er selbst Jude, außerhalb Palästina glaubte diese freiere Methode befolgen zu können, der gehörte Paulo an; wer das nicht wagte, der beschränkte seine Wirksamkeit auf Palästina oder solche Gegenden, wo die Heidenchristen ein Minimum waren. Die Gebietstheilung bei Eusebius würde beweisen, daß auch Petrus dessen liberale Ansicht nicht mehr gescheut. Aber den Thomas nach Parthien und Andreas nach Scythien scheint sie nur deshalb zu schikken, weil man nichts von ihnen wußte, und also glaubte ihre Wirksamkeit in ganz außer der Gemeinschaft liegende Gegenden, von denen keine Kunde übrig war, verlegen zu müssen. Von der vermeinten Stiftung gallischer Gemeinden durch Petrum nnd später durch Paulum (dessen Freilassung und zweite Gefangenschaft bei Eusebius bloß aus 2. Tim. gefolgert ist) weiß diese Theilung nichts. In viele Gegenden aber, wohin keine absichtliche Mission statt fand, kam das Christenthum durch handeltreibende und durch römische Soldaten, von denen uns Cornelius und Sergius Paulus Beispiele geben, so wie die römische Gemeinde und gewiß auch die zu Colossä und Laodicea Beispiele der ersten Art sind. Sobald man von solchen Kunde bekam: so wurden sie nach dem einen oder andern Typus eingerichtet. Der Zusammenhang der Gemeinden lag in den Aposteln, ihren und ihrer Gefährten Reisen und Briefen, dann auch in dem Wohlthätigkeitsverband, in welchem Jerusalem und Palästina nur empfangend auftrat; nicht grade als Muttergemeinde, das war nur Paulus Motiv, sondern theils weil dort viel Noth schon stattfand und noch mehr zu erwarten war, theils weil man hierdurch am leichtesten den judaisirenden Eifer zu beschwichtigen glaubte. Schl.

lichen Verhältnisses. Was er im Anfange seines Evangeliums sagt, Christus erschien mehreren, daß sie die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes Gottes erkenneten, darnach hat er auch die Aussprüche Christi hervorgehoben. 3) Die mehr gnomische und mehr ins einzelne gehende, was beim Paulus Nebensache ist, nicht Kern. Das ganze hat daher hier mehr einen paränetischen Charakter, wie die paulinische mehr einen dialektischen, die johanneische einen mehr unmittelbar sich selbst darstellenden. Dabei ist nicht zu verkennen, daß die Vorstellungen über die wichtigste Lehre von der Person Christi und wie er das Werk der Erlösung vollbracht, unausgebildet und unentwikkelt erscheinen. Wir meinen das so, Wenn wir unsere Dogmatik nähmen und Petrus oder Paulus fragten, Habt ihr euch das so oder so gedacht? so würden wir keine Antwort bekommen, sondern sie würden sagen, Wir sind ins einzelne nicht eingegangen. Das müssen wir wohl beachten, sonst kommen zwei verschiedene Behandlungsweisen heraus. Die eine im Gegensaz gegen die kirchliche Lehre sagt, die Apostel hätten davon nichts gewußt; die andere, die kirchliche Lehre vertheidigende, hat die spätere Dogmatik wörtlich aus der Bibel abzuleiten gesucht. Beides ist falsch. Die Apostel wollten nichts von solcher Bestimmung wissen? Das ist nicht wahr; es war nur noch nicht die Zeit und Muße für eine solche Entwikklung da, aber ein Zustand der Unbestimmtheit wird immer in einer späteren Zeit in einen Zustand der Bestimmtheit übergehen. Wir müssen also hier eine Neutralität des neuen Testaments gegen alle späteren Modifikationen annehmen. Ebenso ist das zweite falsch, die kirchliche Lehre im neuen Testamente wörtlich zu finden; durch dies Deuteln ist die natürliche Erklärung des N. T. untergegangen. Denn man kam dahin, einzelne Stellen herauszuheben, die sich dazu hergaben, vergessend, daß der Sinn jedes Sazes durch den Zusammenhang bestimmt wird. Wir können uns nun aber auch beruhigen, wenn wir nur aufweisen können, daß die spätere kirchliche Lehre sich

aus dem neuen Testament natürlich entwikkelt habe. Auch die größere didaktische Schärfe des paulinischen Lehrbegriffs ist zu polemisch, als daß man daraus eine reine Lehre herleiten könnte. Man nehme nur die Lehre von der δικαίωσις, der Rechtfertigung durch den Glauben, die immer polemisch ist gegen die Hochschäzung des mosaischen Gesezes. Sehen wir dagegen, wie Paulus über die höhere Natur Christi spricht, ἴσα θεῷ, θεὸς ἐν χριστῷ, so ist das nicht so gesagt wie Ausdrükke in der Lehre von der δικαίωσις, und das ist grade das Centrum; die größere Schärfe ist erst mit der Polemik entwikkelt worden. Wenn wir Paulus fragten, Wie hast du dir ἴσα θεῷ gedacht, athanasianisch oder sabellianisch, oder mehr in der Analogie wie der Geist Gottes in den Propheten war? so würde Paulus, wenn er daran Anstoß nähme, wol eine Antwort geben oder er würde sagen, daß er auf solche Einzelheiten nicht gekommen wäre. Ebenso in der Moral. Die sittliche Polemik gegen das heidnische und jüdische, das sich einschleichen wollte, finden wir bestimmt ausgesprochen, aber das eigentlich innere, wie ein neues Leben aus der Gemeinschaft mit Christo entspringt, finden wir nur in allgemeinen Zügen. Daß das natürlich war, werden wir uns leicht überzeugen. Erst durch Wechselwirkung des Christenthums auf Judenthum und Heidenthum konnte sich die christliche Lehre mehr ins einzelne bestimmen.

Fragen wir nun, Wie ging es zu mit der Bekehrung der Menschen in damaliger Zeit, und womit begann die Mittheilung des Geistes, wodurch sich das lebendige und wirksame Sein in der Kirche charakterisirt: so finden wir das negative und positive zusammen, und zwar zuerst das negative. Johannes und Christus fingen damit an, den Hochmuth über die abrahamitische Abstammung zu strafen, die fleischliche Gesinnung und Sicherheit zu verdrängen und die messianischen Vorstellungen zu vergeistigen, ebenso die Hoffnung einer besseren Zukunft unter den Heiden. Diese Ruhe mußte nun erschüttert werden, damit das Ver-

langen nach etwas neuem entstehen konnte. Da aber das neue sich immer mit dem früheren assimiliren wollte, überall, wo die Apostel lehrten, beides verbunden war, gläubige und zu bekehrende zusammen belehrt wurden: so konnte die positive Bestimmtheit erst später hervortreten. Da nun beides noch so vermischt war: so läßt sich das hervortreten auf dem polemischen Gebiete erklären, und das Zurükkhalten und mehr der Zukunft vorbehalten des innerlichen.

Wenn wir es also als ein der Zukunft vorbehaltenes Bedürfniß erkennen, das Selbstbewußtsein des Christen zur Bestimmtheit zu führen, und auf diesem Grenzpunkte selbst so fragen, Standen alle Regionen des Christenthums in dieser Beziehung gleich? so finden wir hier zuerst große Differenzen. Wir müssen drei annehmen, die palästinensische, die im römischen Reiche, und die östliche; die Tetrarchien und Ethnarchien gehören mit zur palästinensischen, da wir hier noch keine redactio in provinciam finden. Durch den jüdischen Krieg entstand eine große Zerrüttung in dieser Hinsicht; das jüdische ging eigentlich unter, und da die christlichen Gemeinden in Palästina sich von dem Judenthum noch nicht losgemacht hatten, war auch die Zerrüttung hier. Die Feindschaft zwischen dem römischen und parthischen Reiche machte eine Einigung der palästinensischen und parthischen Gemeinden nicht möglich; so war also der rein innere Prozeß der weiteren Entwikklung der Lehre nur dem übrigen römischen Reiche vindicirt, woher das Zurükkbleiben in der Lehre bei den kleinen orientalischen Kirchen, getrennt von der Gemeinschaft der übrigen, schon hier anfing. Ebenso war natürlich, daß in den palästinensischen Gemeinden, wo das jüdische Element das obere war, in dieser Zeit der Verwirrung, wo die Selbsterhaltung alles forderte, die innere weitere Entwikklung der Lehre still stand; daher nun in der Folge, als die palästinensische Kirche von neuem gegründet wurde, gegen die übrigen, die indessen fortgeschritten waren, der Zustand der Lehre in Palästina dürftig er-

schien, und den Christen hier eine πτωχεία beigelegt wurde. Im römischen Reiche brachten die Verfolgungen zwar auch Störungen hervor und Zusammenziehung des Geistes nach innen, um Widerstand zu leisten, allein das war nur vorübergehend.

Waren aber nicht für die Behandlung der Lehre schon im apostolischen Zeitalter selbst Differenzen angelegt? Wir finden in den paulinischen Briefen, daß es solche gegeben, die behaupteten, die Auferstehung sei schon geschehen. Dies ist nicht auf sadducäische Weise zu erklären, denn dagegen ist die Localität, worin es zum Vorschein kam; es war nämlich hellenistisch. Es ist das eine idealistische Abweichung im Gegensaz gegen eine andere. Nach dem neuen Testamente sehen wir ja, daß die Auferstehung als nahe bevorstehend erwartet wurde, und damit die Vollendung des messianischen Reiches. Wenn sich nun hier irdische, materielle, sinnliche Erwartungen anschlossen: so ist im Gegensaz gegen diese die Vorstellungsweise entstanden, welche freilich die Grenze auch überschritt, aber nicht das ewige Leben läugnete, sondern nur eine bevorstehende baldige Veränderung des ganzen Menschengeschlechts, indem sie behauptet, man müsse sich an eine geistige ἀνάστασις halten, die schon geschehen sei, nicht an eine leibliche. So war dies das idealistische im Gegensaz gegen das materielle, woraus nachher das chiliastische entstand. Wir sehen also hier zwei solche Richtungen sich entgegenstehen, und so wie jede der andern eine Blöße giebt, und die reine Entwikklung des Christenthums in der Mitte durchgehen sollte, aber nicht immer darin rein bleiben konnte, sondern die Richtung bald nach dem einen, bald nach dem andern hin annehmen mußte: ebenso behauptete eine Partei (in den Briefen Johannis), Christus sei nicht in das Fleisch gekommen; das ist die erste Spur des doketischen, die eine wahre menschliche Natur Christi läugnete. Es konnte diese Ansicht entstehen aus einer Scheu vor der von Christo beständig vorgehaltenen Reinigung des Lebens und

der Sitten, indem man sagte, daß Christus nicht den Menschen gleich sei und das sinnliche in ihm nur Schein war. Wenn wir in der kirchlichen Lehre behaupten, daß in Christo die Unsündlichkeit ohne Widerstand war: so liegt das sehr nahe und es muß darüber eine besondere Auskunft gegeben werden. Aber das war nicht die Abweichung, die Johannes bekämpfte. Es konnte der Doketismus auch ausgehen von den Juden, von den Spizfindigkeiten in ihren Fragen. Solche Fragen waren später, Ob in Christo auch alle bloß animalische körperliche Verrichtungen waren? Allein der Wirkungskreis des Johannes, als er seine Briefe schrieb, war nicht ein jüdischer Kreis, sondern ein hellenisirender. Nun ist noch eine andere Möglichkeit da, daß das böse in der Materie sei; und so verstanden wollte der Doketismus eine Erklärung der Unsündlichkeit Christi. Das scheint das allerunschuldigste; allein es war wol das der Grund, daß dem Johannes dadurch etwas graunvolles und gespensterhaftes in die Erscheinung Christi gekommen zu sein schien; daher erklärte er sich auch von Anfang an über das materielle Betasten Christi (I. Ep. init. ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν). Hier sehen wir also den ersten Einfluß einer der Frömmigkeit fremden Speculation, denn das fromme Gefühl sucht den Grund der Sünde nicht über das Selbstbewußtsein hinaus. Ob sie in diesem nicht sein würde, wenn nicht die materielle Umgebung wäre, liegt schon außer ihrem Gebiet. Dem gegenüber liegt die ebionitische Abweichung des Christenthums, die aus nichts anderem zu begreifen ist als aus dem isolirten Zustande der jüdisch-christlichen Gemeinde nach der Zerstörung Jerusalems. Origenes in seinem Commentar zum Matthäus sagt, es sei eine πτωχεία, eine dürftige Ansicht, unter der christlich-jüdischen Gemeinde, daß sie theils Christus für einen Sohn Josephs hielten, theils für einen Sohn Mariä unempfangen vom heiligen Geist oder ἀνεὺ θεολογίας, d. h. ohne Verbindung mit dem höheren

Wesen. Diese Partei findet sich zwar in diesem Abschnitt noch nicht, entwikkelt sich aber gleich zu Anfang des folgenden [a]).

Wie stand es nun um die Abweichungen in der mehr praktischen Lehre? Hier finden wir die Neigung zu einer Frivolität, zu einer laxeren Moral unter Heidenchristen und das hal-

---

a) Die erste Ursache war der jüdische Krieg, durch welchen, wenn sich auch die Hauptgemeinden auf das den Römern befreundete Gebiet des Agrippa zurükkzogen, doch sowol sie als die übrigen palästinensischen Christen aus dem eingeleiteten Zusammenhang der Gemeinden herauskamen. Keine Spur apostolischer Thätigkeit oder Schulen, und die Cataloge von Bischöfen von Jerusalem gewiß unzuverlässig. Daher konnte sehr leicht der streng judaisirende Sinn, der nur durch den Zusammenhang mit den hellenischen Gemeinden gemäßigt war, überhand nehmen, und aus diesem sind die Ebioniten und Nazaräer entstanden; gewiß einerlei und lezteres nur der Name, den sie von den Juden, ersterer vielleicht der, den sie hernach von den liberaleren Christen empfingen. Nach Theodorets Zeugniß hatten einige das Evangelium κατὰ Ἑβραίους und hielten Jesum für einen Sohn Josephs; andere hatten das Ev. Matthäi, und hielten ihn für einen Sohn der Jungfrau. Am Ev. Petri ist kein Grund zu zweifeln, und es muß so gewesen sein, daß es keine Veranlassung gab, das göttliche in Christo herauszuheben. Eine ausdrükkliche Polemik dagegen haben sie gewiß nicht geführt, aber ihr Glaube war doch ein schillern dazwischen, ob das Christenthum etwas eigenthümliches sei oder nur eine Modification des Judenthums. Der Mangel der apostolischen Schule und einer solchen Tradition, welche den Inhalt des Ev. Johannis in sich schloß, nebst der Fortsezung des Opfer- und Tempeldienstes konnte dergleichen sehr leicht hervorbringen. Schl.

Indem hier das Ev. Petri und an die Ebräer erwähnt werden: so sehen wir, daß diese bald nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sein müssen; Schriftkenntniß, auch im hellenischen, kann den Ebioniten nicht abgesprochen werden, denn Symmachus und Theodotion gehörten zu ihnen. Die Zusammensezung von einzelnen Erzählungen ist nur unter den Ebioniten ganz wahrscheinlich, besonders da sie ganz ausgeschieden waren aus dem Zusammenhange der übrigen Gemeinden. Daher ist gegen die Existenz eines solchen Evangeliums, wie das des Petrus, nichts einzuwenden; das Ev. Petri und der Hebräer sind wahrscheinlich ihre früheren Schriften gewesen. Es ist sogar möglich, daß diese apokryphisch gewordenen Evangelien älter sind als unsere kanonischen, und daß diese dennoch mit mehr Recht als jene älteren kanonisch geworden sind; denn die älteren, im Drange der Umstände zusammengerafft, konnten leicht fabelhafter sein.

ten am Werk auf Seiten des Judenchristenthums; aber es bildete sich außerdem noch ein System der Abstinenz in Bezug auf die Ehe, auf die legitime Befriedigung des Geschlechtstriebes, die sich der jüdischen Ansicht von der Verdienstlichkeit einer Geschlechtsfolge entgegensezte. So war es wieder wie sonst, anfangs nur der Gegensaz gegen etwas unchristliches, das sich ins Christenthum einschleichen wollte, woraus sich aber in der Folge eine große Einseitigkeit und unnatürliche Verdienstlichkeit entwikkelte a). Wir finden Paulus die Eheloſigkeit vertheidigen durch sein Beispiel, aber nicht als Gebot des Herrn, sondern als für die Umstände passend. Gegen die Enthaltsamkeit aber in der Ehe spricht er sich auf das bestimmteste aus. Wie ist der Apo-

a) Aus dem Tone mancher apostolischen Ermahnungen verräth sich eine antijudaisirende Neigung, es mit sinnlichen Ausschweifungen nicht genau zu nehmen. Heiden, die noch nicht recht vom christlichen Princip durchdrungen waren, konnten die Strenge in diesem Punkt, weil sie bei den Juden auch Theorie war, mit dem Festhalten am ceremoniellen verwechseln und so den alten Leichtsinn retten wollen. Gegen solche Aberrationen wurden größtentheils die apostolischen Schreiben erlassen, bald auf dringende Veranlassung, bald mehr gelegentlich bei Reisen und Empfehlungen. [In den apostolischen Briefen finden wir nicht selten die Warnung, „nicht die Freiheit der Kinder Gottes zu mißbrauchen." Die Polemik gegen die Werthlegung auf Entsagungen und Entbehrungen findet sich nicht so bestimmt ausgesprochen, sie schimmert aber durch alle Ermahnungen, „daß man werth halten solle die Freiheit der Kinder Gottes," hindurch.] So bildete sich durch Communication der eine Theil unseres Kanon, in dem man auch schon die größeren Verschiedenheiten der Lehrweise findet. Bald fügte sich manches andere hinzu, was erst die spätere Zeit wieder ausschied. Auch hier sieht man das allmählich sich verbreitende und verwischende des apostolischen Ansehens, denn Barnabas ist Apostel, und sein Brief hat kein bestimmtes Zeichen der Unächtheit. (Schl.) Hier sehen wir aber auch schon von Anfang die Freiheit des christlichen Urtheils, welches sich durch keine Gränzen von außen beschränken ließ. Wir können nicht nachweisen, daß hier von kritischen Untersuchungen aus das allgemeine Urtheil bestimmt worden wäre, sondern man sieht, daß nur das Gefühl von der Ungleichheit des inneren Gepräges diesen Brief aus dem Kanon geschieden. Hierbei ein Gefühl der Untrüglichkeit anzunehmen, kann nicht auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt wer en.

ſtel Paulus zu ſolcher, der phariſäiſchen und jüdiſchen Anſicht ganz entgegengeſezten Anſicht gekommen, da er, als er zum Chriſtenthum übertrat, ſchon in dem Alter war, wo ſich die Juden zu verehelichen pflegten? Es muß alſo ſchon damals etwas vorhergegangen ſein, woraus ſich das erklären läßt. Wenn er auch ein eifrig phariſäiſch erzogener war: ſo müſſen wir doch glauben, daß in ihm etwas außerordentliches und über das gewöhnliche Treiben erhabenes war, und eine rein geiſtige Umkehrung möglich machte; daß er etwas in der Anſicht ausgebildet hatte, was er auch in der Praxis befolgte [a]).

Es müſſen hier auch Punkte hervorgehoben werden, die für häretiſch gehalten werden, aber gar nicht chriſtlich ſind, 1) von Simon Magus, ſeinem Lehrer Doſitheus und einem ſeiner Schüler Menander, als ſeien das die erſten Urheber des Gnoſticismus geweſen. Wir kennen einen Simon aus der Apoſtelgeſchichte, einen Samariter, von dem auch Juſtin in ſeiner Apologie redet. Was er aber ſonſt ſagt, z. B. daß Simon in Rom mit faſt göttlicher Ehre ſei verherrlicht worden, iſt nur eine mißverſtandene Conjectur; daß aber hier die Keime des Gnoſticismus geweſen, kommt erſt im Irenäus und Epiphanius vor. Euſebius ſieht dieſe Lehre des Simon allerdings als eine Ausartung des Chriſtenthums an, ſo daß Simon ein Chriſt geworden und geblieben ſei. Wenn aber Juſtinus, ein Samariter, ſagt, daß ſeine Landsleute in ihm die *μεγάλη δύναμις θεοῦ* verehrten: ſo ſieht man, daß das nicht mit dem Glauben an Chriſtum beſtehen kann, und das beweiſt einen Untergang des Chriſtenthums in Samaria [b]). Bloß was von ſeinem Schüler

a) Paulus Ehelosigkeit war wol ſchon Oppoſition gegen die jüdiſche Fleiſchlichkeit, vielleicht aus helleniſchem geſchöpft. Schl.

b) Simon konnte unmöglich Chriſt ſein und ſich ſo für die *μεγάλη δύναμις θεοῦ* oder nach Origenes gar für *υἱὸς θεοῦ* halten, wie denn auch Origenes contra Celsum ganz dagegen proteſtirt, daß er ein Chriſt ſei. Seine Helena war Symbol von der Geſchichte und den Verirrungen

Menander in Antiochien gegen das Ende des ersten Jahrhunderts gesagt wird, ist etwas gnostisches. Es sind Philosopheme über den Ursprung des Uebels, das nicht von Gott herrühre sondern von den Engeln, die bei der Schöpfung der Welt thätig gewesen seien, was auch bei den Rabbinen vorkommt. Dieser ist aber auch kein Christ gewesen, sondern hat dort auf seine Hand eine Sekte gestiftet; denn es heißt, er habe auch eine Taufe gehabt, die sich jedoch auf ihn bezog. Es ist aber am Ende auch gar kein Factum, daß dieser Menander mit Simon zusammenkam, sondern es entstand von der Voraussezung, daß Simon Stifter des Gnosticismus sei, und da war Menander das Zwischenglied. Clemens Alexandrinus handelt im zweiten Buche der Stromata und VII, 17 sehr dunkel von Simon; hier möchte Clemens wol ganz anders geschrieben haben, wenn er sichere Spur hatte, daß Simon gnostisirte. Wie man nun dazu gekommen, dies als christliche Abweichung anzusehen, erklärt sich so. Hegesippus, ein judaisirender Christ, hatte zuerst über die kezerischen Abweichungen des Christenthums geschrieben. Da von ihm nichts auf uns gekommen ist: so können wir vermuthen, daß er mit den Abweichungen im Judenthum anfing, und von diesem ist es auf die folgenden Häresiologen übergegangen, mit den jüdischen Häresien anzufangen. Nun kommt Simon in Samarien vor und wird ein Samariter genannt. Josephus (Antiq. XX, 7, 2) erwähnt eines kypriſchen Juden Simon, eines angeblichen Magiers, der genauer Freund des Festus war;

---

des verkörperten Geistes nach Art der Propheten, und indem er die Identität aller Offenbarungen verkündigte, konnte er desto leichter von allen Sekten an sich ziehen. Doch ist nicht recht zu begreifen, wie er sich nach der Geschichte noch habe geltend machen können, wenn nicht theils, daß er auch den heiligen Geist in seine Theorie mit aufgenommen, ihm geholfen, theils aber die christliche Tradition in jener Gegend unterbrochen worden. Zu Origenes Zeit war die Sekte ganz wieder ausgestorben, und wo also gleichzeitige oder spätere Schriftsteller (ob es schon von Clemens gilt?) von Simonianern reden, da meinen sie Gnostiker. Schl.

man weiß nicht, ob beide dieselben sind. Da Simon nun zu Samaria auftrat: so wurde er für einen Häretiker unter den Juden gehalten, und da von ihm in der Apostelgeschichte erzählt worden, daß er Christ wird: so wurde seine Häresie eine christliche. Offenbar ist dieser Simon ein fabelhaftes Wesen und Menander die erste geschichtliche Person, der aber, als seine eigene Taufe habend, kein Christ war a).

Wie ist nun hier der ganze Verbindungszustand der Christen nach dem Abtreten der Apostel anzusehen? Hier müssen wir darauf sehen, wie die christliche Gemeinden bestanden, und welches das Verhältniß der Glieder der Gemeinde unter einander war. Was das erste betrifft: so ist schon gesagt, wie die hier zusammentreffenden Umstände eine partielle Aufhebung des Zusammenhangs hervorbrachten. Der Zusammenhang ward gehalten durch die Apostel; die Keime von Gegensäzen, die in ihnen selbst lagen in Bezug auf die eigentlichere und liberalere Behandlung des Christenthums, waren schon längst ausgeglichen; die Gemeinden hatten also ein und denselben Typus gehabt bei ihrer Einrichtung. Der unmittelbare Zusammenhang der Gemeinden unter einander war ein gelegentlicher und kein besonders organisirter; gelegentlich auf einer Seite dadurch, daß Geschäfte den Christen das Reisen nöthig machten, und so Nachrichten von einer zur andern kamen; theils durch die Bestrebung einzelner Gemeinden, das Christenthum weiter zu verbreiten. Das einzig organisirte war der Dienst der Apostel. In einem gewissen Sinne kann man auch das als etwas organisirtes ansehen, in welchem Verhältniß die Gemeinde einer ἐπαρχία, Gemeinde der Hauptstadt einer Provinz, mit einzelnen unbedeutenderen Gemeinden einer Provinz stand; hier vermittelte der politische Zusammenhang den kirchli-

a) Menander in Antiochia am Ende des ersten Jahrh. mag wol gnostisirt haben, aber ein Christ war er wol gar nicht, und sein Zusammenhang mit Simon ist wol auch erst der Voraussezung, daß die Gnostiker von Simon abstammten, nachgebildet. Schl.

chen. Wie die Apostel vom Schauplaz verschwinden, hört dieses Element auf, und da ist es nicht anders möglich, als daß einzelne Regionen den andern fremd wurden; auf der andern Seite mußte die centrale Position der Metropolen in ihrem Umkreis immer weiter um sich greifen, und da der Ort immer Einfluß hat, bildete sich ein provincieller Charakter. Die Verbindung aber verschiedener Provinzen unter einander war etwas zufälliges, und so kam es, daß sich in verschiedenen Provinzen verschiedene Sitten bildeten, die, als sie nachher bemerkt wurden, schon eingewurzelt waren. Nun waren die Apostel der Mittelpunkt der Lehre gewesen, zuerst allein, und als sich der Kreis der Christen mehrte, und, da sie nicht mehr zureichten, sich neue Lehrer wählten, waren diese es, welchen sie das Amt übertrugen. Als sie nun ganz vom Schauplaz abtraten, finden wir die Lehre in den Händen ihrer Schüler. Hier müssen wir gleich vermuthen, wenn wir es auch nicht wüßten, nicht nur einen Stillstand, sondern sogar einen Rükkschritt der Lehre; denn einen wesentlichen Unterschied zwischen den Aposteln und ihren Schülern müssen wir auf jeden Fall annehmen, sie konnten nicht so durchgebildet sein, wie die Apostel selbst, und so ausgezeichnete Subjecte, wie Paulus, haben wir nicht Ursache in allen Regionen anzunehmen. Die Apostel hatten zwar eine große Auswahl, aber diese wurden gleich von einer solchen Menge mechanischer Geschäfte überhäuft, daß sie sich nicht gehörig ausbilden konnten.

Was nun die Gemeinde selbst betrifft: so finden wir einen Gegensaz durch eine Neigung zum jüdischen oder zum ethnischen hin, freilich durch die Lehrer zusammengehalten, dabei aber auch das Einschleichen von mancherlei menschlichem in die Kirche. Das Christenthum hatte die Tendenz der Ausgleichung aller störenden äußeren Verhältnisse, und deren gab es in jener Zeit eine Unzahl. Die apostolischen Schriften geben uns darüber so viele Angaben, daß das Factum nicht zu bezweifeln ist. (Vergl. Briefe an die Corinther und Brief des Jacobus.) Wegen der verschie-

denen Elemente der Gemeinden konnte sich das gehörige nur durch Reaction mit der Zeit entwikkeln; es ist daher etwas durchaus thörichtes, die erste christliche Gemeinde herabsezen zu wollen, und mit Unrecht hat man vieles, was in der ersten Kirche unchristliches sich einschlich, den Wirkungen des Christenthums zugeschrieben. Zwar war dies nur eine Opposition gegen eine Ansicht, welche die erste christliche Gemeinde der Unsündlichkeit Christi nahe brachte und von da an eine fortlaufende Verschlechterung annahm; aber eben so falsch ist die andere Ansicht, die behauptet, daß die ersten christlichen Gemeinden, obgleich durch den Reiz der Neuheit und des Enthusiasmus unterstüzt, doch so schwach waren.

Die Wahrheit liegt in der Mitte. Die Macht der Gewohnheit konnte nur allmählich besiegt werden, und fremde Elemente mußten sich in dieser Zeit einschleichen, wenn das Christenthum geschichtlich sein sollte. So z. B. der Unterschied zwischen Sklaven und Herren sollte fortbestehen, obgleich beide Mitglieder der Kirche waren, bis er konnte gesezlich aufgehoben werden; ebenso der Unterschied durch Erwerbung. Sobald die Einsicht hierüber deutlich wurde, mußte das Durcheinandergehen aufhören.

Ein anderes ist das Verhältniß der christlichen Gemeindeglieder unter einander. Eine größere Differenz war hier nicht möglich als die zwischen Aposteln oder Stiftern der Gemeinde und den Mitgliedern der Gemeinde, aber diese wurde frühzeitig abgestumpft. Indem nun frühzeitig eine Organisation der Gemeinde entstand: so entstand hier ein Mittelglied, und ein solches ist immer etwas ausgleichendes. Es scheint auch, als ob der Unterschied des Lehrens und Belehrtwerdens, wie wir aus Paulus merken, damals aufgehört habe ein persönlicher zu sein. So wie wir uns eine Gemeinschaft denken, die solche Dienstleistungen, wie die Wohlthätigkeit, organisch betrieb: so müssen wir glauben, daß auch andere Sachen nicht sehr mechanisch betrieben wurden. Es wird im neuen Testamente den Christen der

Vorwurf gemacht, daß sie mit ihren Streitigkeiten vor die bürgerlichen Richter, die gewöhnlich keine Christen waren, sich begäben. Daß sie in ihrem Verhältnisse zu Heiden sich vor sie begaben, folgte aus der Anerkennung der Obrigkeit, aber in ihrem Verhältnisse unter einander war es billig, daß der Apostel Paulus es tadelte, wenn sie eine heidnische Obrigkeit anflehten. Um das zu vermeiden, mußten sie einen wählen oder die Gemeinde einen einsezen, der das verwaltete und schlichtete; das giebt natürlich das Amt der πρεσβύτεροι. Alle Verwaltung der ganzen Gemeinde als einer moralischen Person fiel aber den Presbytern anheim, daher wir bald in der Apostelgeschichte zu Jerusalem Apostel, Presbyter und die Gemeinde finden. Die Apostel, wie sie zuerst das Diakonat von sich abwälzten, müssen auch hernach das Vorsteheramt von sich abgethan haben, das sie noch zur Zeit des Ananias hatten. Nun aber findet sich im Briefe an die Corinther eine Spur, daß ein jeder die Befugniß zum Lehren gehabt habe, ganz entgegengesezt gegen eine Aeußerung in der Apostelgeschichte II, 42 ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες ἐν τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων. Hat sich das aus jenem gebildet? Wir müssen uns am Pfingstfest aber auch die ganze Gemeinde in einem solchen Momente denken. Nun aber war das nichts geregeltes, denn betrachten wir das Ende des Pfingsttages: so ist es wahrscheinlich, daß nicht bloß die neubekehrten dreitausend, sondern auch die früheren noch das Bedürfniß belehrt zu werden fühlten. Hieraus geht hervor, daß man einen Unterschied machen muß zwischen geregelter Einrichtung des Belehrens an gewissen Stunden, wo Männer auftraten, die beständig fähig waren, ihren Gemüthszustand auszusprechen und zu lehren; und daß es auch eine freie Zusammenkunft der Christen gab, wo keine solche geregelte Belehrung stattfand, sondern wo jeder, der dazu sich gedrungen fühlte, sich aussprechen durfte. Das gab das recht organische. Wenn man sich diese Theilung nicht denkt, woher sollten die Indicia gekommen sein, daß Einer

die Fähigkeit des Lehrens in dem Grade habe, daß sie ihm nie fehlen werde? Wir möchten also auf den Grund jener Stelle nicht den Schluß machen, daß es eine allgemeine Regel gewesen sei, daß jeder Christ lehren konnte, sondern es scheint, daß das auf eine organische Weise beschränkt war. Daher scheint sich die Sache so zu verhalten, daß von Anfang an das Lehren ein kirchliches Amt war, so gut wie die Leitung der Angelegenheiten und das Diakonat, daß aber das Amt der Leitung der Angelegenheiten unter dem Namen eines πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος mit dem Amt des Lehrens vereint war. Außerdem aber hat es am Sonntage in den allgemeineren Versammlungen bei den Mahlen eine freie Aeußerung gegeben, was aber, um nicht auszuarten, auch organisirt werden mußte, so daß diese Mittheilung dem Inhalt und der Form nach mitten inne lag zwischen dem Gebet und der freien Mittheilung im Gespräch; die Zeit auch nicht zur Stunde des Gebets, sondern zur Zeit des Mahles.

Nun ist noch ein Punkt zu untersuchen, der schriftliche Verkehr und der Grund, der in dieser Zeit gelegt wurde zu den neutestamentlichen Schriften. Daß die apostolischen Briefe, sofern sie ächt sind, in diesem Zeitalter geschrieben sind, liegt durch die Sache selbst zu Tage, was aber für ein Gebrauch von ihnen gemacht wurde außer von denen, an die sie gerichtet waren, wissen wir nicht. Die Briefe waren nicht alle von gleichem Werth und Inhalt, einige bezogen sich auf ganz individuelle Verhältnisse in den einzelnen Gemeinden, andere waren Antworten auf Anfragen der Gemeinden an die Apostel, und diese sollten offenbar in diesen Gemeinden bleiben; andere waren Belehrungen, die gelegentlich den Gemeinden mitgetheilt wurden, diese waren also einer weiteren Verbreitung fähig. Diesen Unterschied finden wir in den Briefen Pauli. Er hat den Corinthern nicht zugemuthet, den Brief, den er an sie geschrieben, anderen mitzutheilen; in dem Briefe an die Colosser aber giebt er der Gemeinde selbst Anlaß, den Brief mitzutheilen und auszu-

tauschen. Wenn eine Gemeinde der anderen den Austausch erlaubte: so liegt darin auch die Erlaubniß einer ferneren Mittheilung, d. h. wenn es die Umstände erforderten, den Brief abzuschreiben, und so hatten Gemeinden Briefe, welche nicht an sie gerichtet waren. Nun haben wir auch andere Briefe, die gleich der Ueberschrift nach an mehrere Gemeinden gesendet wurden, wie die petrinischen Briefe; diese konnten nicht an eine Gemeinde geschikkt werden, sondern es mußte sie jemand von einer Gemeinde zur andern tragen, wo dann Abschriften genommen wurden. Das ist der Ursprung der encyclischen oder Circularschreiben; denn der Träger wird jeder Gemeinde, die er mitnahm, auch zugestanden haben, eine Abschrift zu machen. Nun haben wir auch schon gesehen, wie die Mittheilungen der Gemeinden selbst geschehen durch reisende Christen. Da war es also möglich, daß sich auch in Händen von Privatmännern mehrere apostolische Schriften befanden, und so eine Sammlung derselben zu veranstalten; aber dadurch ward es auch möglich, nach diesem Zeitalter fremdartige Stükke in solche Sammlungen einzumischen. Es ist also sehr natürlich, daß jede Gemeinde allmählich ihren eigenen Kanon bekam. Daß nun diese Briefe auch öffentlich hinter alttestamentlichen Abschnitten vorgelesen wurden, liegt in der Natur der Sache selbst.

Wie mag es aber nun mit den Evangelien gestanden haben? Es sind viele der Meinung, und sie haben eine Tradition darüber, aber auch nur eine Tradition, daß die Evangelien des Matthäus, Marcus und Lucas schon im apostolischen Zeitalter bestanden. Die Tradition, daß Matthäus ein Evangelium in hebräischer Sprache geschrieben, wird auf unser erstes Evangelium angewandt. Ebenso heißt es, Marcus habe sein Evangelium unter Autorität des Petrus geschrieben, Lucas sei der ἑρμηνευτὴς des Paulus gewesen; natürlicher hieße jenes dann εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον, „der Lehrweise des Petrus gemäß." Aber es sind das doch nur Traditionen, und es stehen

dieſen viele Umſtände entgegen, die uns dieſer Anſicht abgeneigt machen müſſen. Einen Brief an einzelne Gemeinden zu ſchreiben, konnte im höchſten Drange der Umſtände nöthig ſein; eine ſolche Lebensbeſchreibung Chriſti aber zu geben zu einer Zeit, wo noch ſo viele Augenzeugen lebten und mündlich lebendiger erzählen konnten und die Apoſtel ſelbſt noch in großer Thätigkeit ſtanden, hat etwas ſehr unwahrſcheinliches. Dazu kommt, daß es in dieſer Zeit noch εὐαγγελισταὶ gab, deren Geſchäft es eben geweſen zu ſein ſcheint, die Lebensgeſchichte Chriſti zu erzählen, und denen, die nicht Augenzeugen waren, ein Erſaz zu ſein. Bei dieſer Bewandniß der Umſtände hat man nicht anzunehmen, daß das mündliche durch das ſchriftliche ergänzt werden mußte.

Wenn man ſich von den evangeliſchen Schriften des erſten Zeitalters eine deutliche Vorſtellung machen will: ſo muß man Rükkſicht nehmen auf die Umſtände, Bedürfniſſe und Widerſtrebungen. Unſere evangeliſchen Schriften ſind zu keinem beſtimmten Zwekk geſchrieben, ſondern aufs Gerathewohl entſtanden. Solche Schriften, wenn es nicht ganz dem Ungefähr überlaſſen bleiben ſollte, zu verbreiten, mußten Anſtalten getroffen werden; ſolche Anſtalten waren die Abſchreiber (librarii). Dergleichen kann es unter den damaligen Chriſten nicht gegeben haben; die lebendige Mittheilung war das erſte, und die meiſten Chriſten waren von der Art, daß ſie nicht in dem Bildungskreiſe waren, ſolche Librarii bezahlen zu können. Die Apoſtel lebten auch noch, und die εὐαγγελισταὶ trugen Abſchnitte aus dem Leben Chriſti vor, theils in der feſteren, theils in der freieren Verſammlung. Das Bedürfniß war alſo auf dieſe Weiſe befriedigt; daß aber zuſammenhängende Vorträge ſollten gehalten ſein, ſo mündlich, wie unſere Evangelien ſchriftlich, dazu iſt auch keine Wahrſcheinlichkeit. Ein kritiſches Verfahren fand nicht ſtatt, und es bedurfte daher keiner zuſammenhängenden Vorträge. Man ſieht alſo gar nicht, wie jemand ſollte auf den Gedanken gekommen ſein, ein ſolches Evangelium zu verfaſſen, zumal von den Apoſteln und

ihren Gefährten, bei denen es Gewissenssache gewesen wäre, einen bedeutenden Zeitaufwand für eine solche Sache, die nicht nöthig war, zu machen; daß aber einzelne solche Erzählungen von einzelnen litterarisch gebildeten Christen zur besseren Wiederholung aufgezeichnet wurden, ist sehr natürlich, und so konnten sich früh einzelne Erzählungen verbreiten. Je mehr aber das Christenthum in Gemeinden kam, wo vom Leben Christi nichts bekannt war, desto nothwendiger waren die obigen Evangelisten. Ob nun die Vorgänger, die Lucas zu Anfang erwähnt, bloß einzelne Facta gesammelt, oder vollständige Biographien geliefert haben, ist und bleibt ungewiß. Diese Aufzeichnungen aber konnten auch von solchen geschehen, die durch eine Richtung zum wunderbaren das wahre Colorit der Geschichte verdunkelten, und es ist sehr wahrscheinlich, daß mit den Keimen der Evangelien in diesem Zeitalter auch Keime der Apokryphen entstanden sind.

Nun haben wir in unsern Evangelien zwei, die keinen Anspruch darauf machen aus dem apostolischen Zeitalter zu sein, das des Marcus und Lucas; denn wenn diese auch Begleiter des Paulus und Petrus nach der Tradition gewesen sind: so haben sie doch eine Generation später als diese gelebt. Zwei andere Evangelien, des Matthäus und Johannes, machen darauf Anspruch. Was das erstere betrifft: so sind von manchen unserer Zeit schon Zweifel genug dagegen erhoben worden, daß das Evangelium vom Apostel Matthäus herrühre. Die Ueberschrift erklärt sich auch besser, wenn es heißt, Evangelium nach dem Vortrage des Matthäus. Das zweite Evangelium, das johanneische, ist bestimmt von diesem Apostel; aber hier kommen noch andere Umstände zusammen. Nach der kirchlichen Tradition, die in allgemeinen Erzählungen weit zuverläßiger ist als bei ins einzelne gehenden Berichten, lebte der Apostel lange in Kleinasien, und in der Muße, die ihm das Alter gab, konnte er wol ein solches Evangelium schreiben. Dazu kommt die Darstellung aus einem Guß viel mehr als bei den übrigen, die einzeln zusammen-

gestellte und überarbeitete Erzählungen zu sein scheinen, und der Charakter, von einem Augenzeugen herzurühren: so daß an der Echtheit des Verfassers nicht zu zweifeln ist. Obgleich es nun aber von einem Apostel herrührt: so ist doch nicht zu zweifeln, daß er es erst im hohen Alter schrieb, also jenseits des Zeitpunktes, wo wir jezt stehen, der Zerstörung von Jerusalem.

Wie früh aber Abschnitte aus diesen Evangelien zugleich mit den Briefen der Apostel vorgelesen wurden, darüber verlassen uns die Nachrichten. Sobald Evangelien in den Besiz der Gemeinden kamen, wurden sie wahrscheinlich zugleich mit den Briefen vorgelesen, leicht konnten aber andere Schriften, die den apostolischen nicht gleich zu stellen waren, ebenfalls aus Unkunde der Vorsteher auch in der Gemeinde vorgelesen und also mit in den Kanon aufgenommen werden. Die Verbindung der Gemeinde war durch den Abtritt der Apostel aus diesem Leben für jezt zerrissen, bis auf einen andern Punkt, den wir jezt betrachten werden.

Es kommt nun das Zeitalter, wo viele Schriften von Christen ausgehend gemacht wurden, aber nicht für Christen, sondern für die Heiden, die Apologien. Die erste Apologie fällt schon ins Zeitalter des Hadrian. Zweitens wird nun betrachtet werden müssen das Eindringen der helleniſchen Bildung und Gelehrsamkeit ins Christenthum. Da ist einer der ersten, der auch zugleich Apologet ist, Justinus Martyr. Zu derselben Zeit findet sich drittens auch ein Moment, der großen Einfluß auf die Bildung der Gemeinden hatte, die ersten Synoden. Dieser Moment als Keim der zukünftigen allgemeinen Kirchenversammlungen fällt in dieselbe Zeit, in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Diese drei Momente wollen wir als eins ansehen, und betrachten, wie sich bis zu diesen Punkten hin das Christenthum entwikkelt hat.

B. Zeitalter der Apologeten.

Nach dem Abgange der Apostel entstand eine große Veränderung in dem Verhältnisse der einzelnen zur Masse. Die nächsten Schüler der Apostel übten einen solchen dominirenden Einfluß nicht aus wie die Apostel selbst. Die ausgezeichnetsten waren Timotheus, Titus, Tertius, Cajus, Erastus, Trophimus, Secundus und andere, welche in den Briefen erwähnt werden; von allen diesen hat die Geschichte nichts aufbewahrt[a]). Die Tradition macht sie zu Bischöfen hier und da; waren und blieben sie das: so konnten sie die Autorität nicht haben, wie die Apostel; sie hatten früher im Namen der Apostel gehandelt, und konnten daher nicht den Grad von Selbständigkeit bekommen, um denselben dominirenden Charakter wie jene zu erlangen. Waren sie nicht in bestimmten Gemeinden, so war das sehr weise, denn sonst hätte sich das monarchische Prinzip der einzelnen Gemeinden weit früher entwikkelt, und je früher je schädlicher mußte es sein. Es mußte aber jezt leichter sein, daß sich fremdartige Elemente einschleichen konnten, die durch den Geist der Apostel gleich unterdrükkt worden waren.

Wenn wir nun die Schüler der Apostel nehmen, von denen wir etwas näheres wissen: so tritt uns zuerst Clemens entge-

a) Eine Haupturſache des Stillſtandes nach der Thätigkeit der Apoſtel iſt, daß wir unter ihren unmittelbaren Schülern wenig oder gar keine ausgezeichnete Männer finden. Es iſt das gewiß leicht zu erklären: einmal war das Leben der Apoſtel zu bewegt und zu ſehr auf das ganze gerichtet, als daß ſich ſchon eine eigene Schule hätte unter ihnen bilden können; dann mußten, die ſich an ſie anſchloſſen, ihnen ſehr bald aushelfen in ihren Geſchäften, und ſo läßt ſich denken, daß ſich in ihnen ſelbſt wenig tüchtiges ausbilden konnte, weil zu wenig Ruhe war, um die geiſtige Aſſimilation zu befördern. [Von Timotheus, Titus und anderer weiterer Wirkſamkeit wiſſen wir nichts; Linus, der erſte ſogenannte römiſche Biſchof, wird genannt (2. Tim. 4, 21), aber von ſeinen Thaten ſchweigt die Geſchichte. Von Hermas, der auch im N. T. genannt wird, haben wir ein Buch in Form der Viſionen, aber auch dieſe pſeudoapoſtoliſche Form iſt mit weniger Kraft behandelt. Schl.]

gen, Bischof von Rom. Von diesem haben wir noch Briefe übrig, gegen die freilich mehrere Zweifel erhoben sind, aber wenn gleich auch der zweite später interpolirt ist: so tragen sie doch einen großen Charakter der Aechtheit an sich. Der Inhalt sind nur schwache Nachklänge des von den Aposteln ausgesprochenen, aber dabei kommen Lobpreisungen der Enthaltsamkeit vor; wir sehen also, wie schon von angesehenen Lehrern ein Werth auf etwas so äußerliches gelegt wurde, was natürlich eine Folge der Verfolgungen war a). Ein zweiter etwas später ist Ignatius, Bischof zu Antiochia. Unter seinem Namen haben wir noch mehrere Briefe, über deren Aechtheit viel gestritten ist (Coteleri-sche Ausgabe der Kirchenväter). Manche sind bestimmt falsch, namentlich die sich auf die spätere Kirchenform beziehen. Manches aber ist nun wol ächt darunter, aber viel ausgezeichnetes ist nicht darin. Zwar war es nicht zu erwarten, daß neue Entwikklungen in der Lehre vor sich gehen sollten, dazu bedurfte es eines Impulses fremder Einmischung, aber in dem ganzen hätte man doch wol eine größere Energie und einen lebendigeren Geist erwarten dürfen. Ebenso Polycarpus, dem man den Schüler des Johannes wenig anmerkt; und erst am Ende dieses Abschnit-

a) Der Stoff vom ersten Briefe des Clemens beweist die Aechtheit genugsam, und giebt zugleich Kunde von dem damaligen Zustande. Auf den Gemeingeist wirkender nachtheiliger Einfluß von Persönlichkeiten, wie auch schon zu Paulus Zeit, war nur gewaltsam, wie es scheint. Wäre damals ein ἐπίσκοπος unter den πρεσβυτέροις bestimmt ausgezeichnet gewesen: so würde ohnfehlbar auch von ihm besonders die Rede sein. Ebenso tritt auch Clemens selbst nur als Repräsentant der übrigen Presbyter auf, und so wird offenbar, daß es damals Bischöfe im eigentlichen Sinne noch nicht gab. Daher auch alle Kataloge in so weit unrichtig sind, als man nur etwa den ausgezeichnetsten Presbyter herausgehoben und auf diesen das spätere Bischofsprädikat übertragen. Denn Mittelmäßigkeit mußte übrigens einen bestimmten Unterschied bald herbeiführen, indem man gewiß nicht viele Presbyter hatte, denen man das Lehren anvertrauen konnte. Nur der Unterschied zwischen ἐπίσκοπος und διάκονοι geht hervor. Bei den lezteren blieb man gewiß bei der Zahl sieben stehen, und da alle Christen einer Stadt nur eine Gemeinde bildeten, so gab dies Veranlassung zu den Subdiaconis. Schl.

tes finden sich einige Männer, die etwas über diese hinausgehen, Hegesippus, der erste Geschichtschreiber, und Bischof Dionysius von Corinth, der auch Sendschreiben an christliche Gemeinden erließ. Nach den Fragmenten beim Eusebius kann man dem Manne eine reine Einsicht in das Wesen des Christenthums nicht absprechen; er sprach gegen die Härte, mit der man fehlende behandelte, und faßte den milden Geist des Christenthums auf eine ihn sehr empfehlende Weise auf; ferner sezte er sich der falschen Werthschäzung der Enthaltsamkeit und Ehelosigkeit entgegen. Zwar sagt er, man müsse sich hier nach der Schwäche der Menschen richten, was er eigentlich nicht aussprechen sollte, aber der Geist der Zeit forderte, um in kein Extrem der Polemik zu verfallen, zu einer milden Schonung auf.

Fragen wir, Was wäre aus der Kirche geworden, wenn ausgezeichnete Individualitäten immer seltener geworden wären, und man sich immer mehr in die traurige Mittelmäßigkeit verloren hätte, so daß selbst der Unterschied des wahren und falschen aufgehoben wäre? Dann wäre das Christenthum ein vergeblicher Versuch gewesen. Indem wir nun vor dieser Besorgniß stillstehen, fragt es sich, Warum mußte nach dem apostolischen Zeitalter eine solche Remission des christlichen Geistes entstehen? Hier müssen wir auf ein anderes negatives Element sehen, auf das Aufhören der Wundergabe und der exaltirten Geisteszustände; auf die erste legen wir kein Gewicht, da sie mit der zweiten zusammenhing. Hätte dieser Zustand stark hervortretender Begeisterung fortgedauert, wie wir sie im apostolischen Zeitalter anzunehmen Ursach haben: so würden Resultate daraus entstanden oder Individualitäten daraus hervorgegangen sein, die sich der eintretenden Laxität entgegensezten. Warum mußte das nun eintreten? Das Christenthum, sollte es geschichtlich werden, mußte, obgleich es etwas übernatürliches ist, doch in seiner Wirkung zeitlich werden, denn der heilige Geist mußte eben so gut Fleisch werden wie das Wort. Bei einer jeden geistigen Ent-

wikklung sind die ersten Fortschritte die schnellsten; sie bringen eine Spannung aller Lebenskräfte mit sich, und machen ungewöhnliche Erscheinungen möglich, auf die dann immer ein kleiner Stillstand folgt, wann der Reiz der Neuheit aufhört. Die außerordentlichen Zustände waren nur möglich in einem Zeitalter, wo das Christenthum mit seinen Verheißungen und der Befriedigung derselben zuerst hervortrat, und die Befriedigung nach einer lang genährten Sehnsucht in jedem neu war. Nachher konnten die Wirkungen des Christenthums, da es schon etwas bekanntes war, obgleich sein Geist derselbe geblieben, nicht mehr so hervortreten, sondern es mußte mehr den Charakter des gewöhnlichen annehmen. So hätte also das Christenthum auf einer sehr untergeordneten Stufe stehen bleiben können, wenn nicht eine neue Entwikklung eingetreten wäre. Das neue Element, was in das Christenthum kam, war die Theilnahme der hellenisch sprechenden und gebildeten am Christenthum, wodurch aber theils das veranlaßt wurde, was wir Verfolgungen des Christenthums nennen, theils auch die Vermischung des Christenthums mit fremdartigen Elementen [a]).

Unter Nero kann das Christenthum weder in der Hauptstadt noch in der Provinz so ausgebreitet gewesen sein, daß es der Gegenstand einer eigenen Verfolgung werden konnte. Es mußte also etwas anderes dazu gehören. Nun finden wir in der Apostelgeschichte und anderwärts, daß die Juden es bei den Römern geltend machten, daß das Christenthum eine neue *βασιλεία*

a) Hellenische Wissenschaft mußte unter die Christen kommen, wenn das Christenthum nicht sollte eine plebeje Religion bleiben und als solche verkommen. Als den ersten Repräsentanten dieser Uebertragung kann man Justinus ansehen. Es entstand nun erst Theologie, d. h. wissenschaftliche Behandlung des Christenthums und Tradition desselben oder Schule. Die Theologie ging zuerst in die Apologetik über; dann in den Streit gegen die Abweichungen und in die innere Lehrbildung. Dieses nun nannte man *γνῶσις*, und es konnte nur ein Eigenthum weniger sein, wogegen das Christenthum als Gemeingut aller *πίστις* hieß. Schl.

stiften wollte. Unter Claudius (53) wurden die Juden aus 53
Rom vertrieben, und mit ihnen vielleicht auch Christen, welche nur als eine jüdische Sekte angesehen wurden. Unter Nero kehrten sie zurükk, aber mit der neuen Einrichtung der Gemeinde erwachte auch der Haß der Juden wieder gegen die Christen, und so konnte Nero eine Veranlassung haben, die Ursache des Brandes auf die Christen zu schieben. Es constirt aber nicht, daß diese Verfolgung sich außerhalb der Grenzen Italiens erstrekkt habe. Ebenso die zweite Verfolgung unter Domitian (95). Hier ist 95
es sehr wahrscheinlich, daß Christen, die geborne Juden waren, mit den Juden, welchen ein Tribut auferlegt wurde, leiden mußten, und vielleicht auch andere Christen, die von den Delatoren angegeben waren. Es giebt eine Anecdote von Verwandten Christi (Hegesipp. bei Euseb. III, 19. 20), die deutlich zeigt, daß das Christenthum nicht der eigentliche Gegenstand der Verfolgung war. Auch Tertullian (Apologet. c. IV.) spricht zweifelhaft über eine Verfolgung unter Domitian [a]).

Nun kommt die Zeit des Trajan, wo es aus einem Briefe des Plinius bekannt ist, daß ein gesezliches Verfahren gegen die Christen der Provinz stattfand. Ein eigenes Edict des Kaisers gegen das Christenthum gab es nicht, wol aber ein Edict gegen ἑταιρίαι, verbotene Gesellschaften; darunter konnten die Christen

a) Einige nehmen sogar zwei Verfolgungen unter Nero an; in der zweiten soll dann Paulus in Rom umgekommen sein; diese zweite ist ganz ohne alle Wahrscheinlichkeit. Ebenso ist es mit der Verfolgung unter Domitian. Justinus M. spricht zwar davon, als wenn Domitian Gesezе gegen die Christen erlassen habe, allein die Behauptung steht so allein, daß man schwerlich glauben kann, daß sie ihre Richtigkeit habe; sie beruht bloß auf dem Faktum, daß Domitian seinen Vetter Flavius Clemens habe hinrichten lassen. Dio Cassius (LXII.) sagt, daß Clemens sei der ἀθεότης beschuldigt worden, und weil die Christen später oft ἄθεοι genannt wurden: so schließt man, daß dieser ein Christ gewesen sei. Er kann aber eben so gut judaisirt haben, wie dies häufig der Fall war; und wäre dies auch alles so wie es erzählt wird: so könnte man es doch keine Christenverfolgung nennen.

mitbegriffen werden, denn ihr ganzes war etwas nicht offenkundiges und sanctionirtes. Wie kam es aber, daß man das Christenthum mit darunter subsummirt hat? Je weiter das Christenthum sich verbreitete, desto leerer wurden die Götzentempel und um so geringer das Ansehen und Einkommen der Priester. Diese erregten den Haß des Volkes, und so nahm man jene gesezliche Gelegenheit wahr, um gegen das Christenthum handeln zu können. Wenn man fragte, Worauf sie sich verbänden: so sagten sie es frei heraus, und es war dies nichts verdächtigtes, aber es konnte als Opposition erscheinen gegen die caerimonias Romanas, die römische Staatsreligion. Indem nämlich das römische Reich um sich griff, schloß es auch Völker in sich, die nicht die römische Religion hatten, aber diese wurden theils in den römischen Cultus mit hineingezogen, theils behielten sie ihre Volksreligion; so auch das Judenthum, das noch einige Analogie mit der heidnischen Staatsreligion hatte. Das Christenthum aber ohne äußerlichen Cultus, ohne öffentliche Gestaltung, bot eine solche Analogie nicht dar, es war Privatsache; und so hatte es nichts, weshalb man ihm die Abneigung gegen die römischen Gottheiten verzeihen konnte, und so war auch kein Grund, das Christenthum auf einen Fuß zu sezen mit dem Judenthum. Waren nun die Christen aufgelöst worden durch Trajans Verbot: so mußten die Obrigkeiten darauf dringen, das Verbot ins Werk zu sezen. Wenn also die Christen auf das kaiserliche Edict angeklagt wurden: so wurden sie aufgefordert, ihre Häresie aufzugeben und zur römischen Staatsreligion überzutreten. Da sie nun die Götzenbilder nicht anbeten, Christum nicht abschwören wollten: so trat die gesezliche Strafe gegen sie ein; bei geringen Todesstrafe, bei andern Exil u. s. w. Nun aber ist auch nicht zu läugnen, daß die Christen, wie es so zu geschehen pflegt, auch ihrerseits Veranlassung gaben in Folge eines unüberlegten Eifers, indem sie die Volkswuth immer mehr reizten und die Obrigkeit nicht achteten. Theils gab es solche, die, wenn es ein gesezliches

Verfahren gegen die Christen gab, sich selbst angaben; aber das in die Gefahr Hineinrennen wurde als Troz angesehen und mußte die Verfolgungen schärfen. Dann hatten sie auch unnüze Bedenken, wo die Forderungen der Obrigkeit gelinder waren, daß sie z. B. nur dem Kaiser den Namen dominus geben sollten; hier brachten sie sich oft selbst in Verlegenheit, indem sie fragten, ob hinter dem dominus nicht etwa ein deus stekke (Domitianus dominus et deus noster); und wenn sie bei heidnischen Ceremonien fehlten, oder sich als müßige Zuschauer hinstellten: so war das ein drittes. Uebertriebene Aengstlichkeit und unüberlegter Eifer waren das also, was das Christenthum selbst verschuldete.

Unter Hadrian hatten zwei Christen, Quadratus und Aristides, zu Athen dem Kaiser (120) eine Schrift für die Chri- 120
sten übergeben, die den Kaiser bewog gelindere Maaßregeln eintreten zu lassen, aber nicht das Christenthum irgendwie zu sanctioniren [a]). Es giebt auch einen Brief beim Vopiscus, worin er zeigt, wie verworrene Vorstellungen er noch vom Christenthum troz seiner Reisen hatte; er mischt darin Christenthum, Heidenthum und Serapisdienst in Aegypten zusammen, und hielt alles für gleich verworren.

Die Antonine fuhren darin fort. Marc Aurel sagt von den Christen, es müßte ihr leichter Tod von einem Urtheil herrühren, nicht von einer bloßen Hartnäkkigkeit. Er bekam sehr häufig Berichte aus den Provinzen gegen die Christen und wußte, was gegen sie geschah; er wollte aber nichts als einen gelinden Tod nach einem gesezlichen Verfahren; der Angeberei und der Grausamkeit, die oft stattfand, wo sich die Obrigkeit beim Volk beliebt machen wollte, war er entgegen.

Hier kommen wir nun in die Zeit, wo der erste wissen-

a) Die Christen sollten nur um bürgerlicher Verbrechen willen verfolgt werden; indessen kann man sich leicht denken, wie dies doch dem Christenthum keine Aufnahme gewähren konnte, denn die Apotheose der Cäsaren anerkennen konnten sie doch nicht.

schaftliche Apologet, ein Bischof Melito von Sardes, Verfasser der Schriften περὶ ὑπακόης πίστεως αἰσθητηρίων (in wie weit man dem Zeugniß der Sinne glauben muß), περὶ ψυχῆς καὶ σώματος, περὶ τοῦ πάσχα, περὶ ἐκκλησίας, περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ und anderer bei Eusebius (IV, 26), eine Schuzschrift dem Kaiser überreichte. Wir finden also hier eine asiatisch christliche Literatur. In seiner Schuzschrift beim Eusebius erkennt man auch eine rhetorische Gewandtheit, allein vieles in derselben müssen wir eben auf diesen rhetorischen Charakter schieben. So sagt er, das Christenthum sei unter Augustus ins Reich gekommen, und habe seitdem gleichaltrig mit der Kaiserherrschaft kein Unglükk angerichtet. Außerdem nennt er das Christenthum nicht eine εὐσέβεια, sondern φιλοσοφία; das hat aber bei ihm auch mehr eine rhetorische Bedeutung, als daß er es selbst für den wahrsten Ausdrukk gehalten hätte. Hätte er sich des Ausdrukks εὐσέβεια bedient: so kam er auf den Punkt, wo die Römer nichts als religio licita und illicita kannten. Auch konnte er, weil das Christenthum keinen ostensiblen Charakter hatte, sich des anderen Ausdrukks bedienen. Uebrigens dürfen wir nicht glauben, daß die Griechen ihr Christenthum nur für eine Philosophie hielten; das Wort hat eine weite Bedeutung; hießen doch im Josephus die jüdischen Sekten auch φιλοσοφίαι. Auch hatten die Wörter θεοσέβεια und εὐσέβεια den Nebenbegriff äußerlicher Gebräuche.

Die Verfolgungen zu zählen und sie an bestimmte Kaisernamen zu heften, giebt kein reines Bild; wir sehen, daß aus vielen Gesichtspunkten gegen die Christen verfahren werden konnte. So konnte ein Gesez des Marc Aurel auch gegen die Christen gebraucht werden, nach welchem Gesezе diejenigen verwiesen werden sollten, die leichtgläubige Gemüther durch die Gefahr vor dem Zorne der Götter schrekkten. Fragen wir nun, Was wirkten diese Verfolgungen auf die Christen? gutes oder schlimmes? Die Standhaftigkeit, Einfachheit und Geradheit der Christen, be-

sonders ausgezeichneter Männer wie Polycarpus, mußten einen starken Einfluß haben, und insofern konnten die Verfolgungen nach außen hin mit zur Verbreitung des Christenthums beitragen. Außerdem hatten sie ein läuterndes Prinzip nach innen, aber Erbitterung und Trotz mußte auch zu gleicher Zeit dadurch entstehen und der blinde Eifer genährt werden [a]). So wie Verachtung und Haß dem Verleugner, Ruhm und Lob dem standhaften zu Theil wurde: so entstand auf der einen Seite gegen die, die das Christenthum verläugneten, eine übermäßige Strenge, und es entwikkelte sich auf der andern Seite eine übertriebene Werthschäzung des Märtyrerthums. Daher die Härte gegen die Lapsi und die Märtyrerfeste, an die sich die nachmalige Verehrung der Heiligen und Reliquien anschloß, obwohl ein einfaches Andenken an die Märtyrer noch nicht als eine Ausartung erschien, wozu noch etwas anderes gehörte; aber es schließt sich doch eins leicht an das andere an.

Bei Gelegenheit der Erwähnung Polycarps ist noch folgendes einzuschalten. Wir sehen aus dem, was wir aus seinem Leben wissen, daß es schon damals eine Art von Trennung zwischen den griechisch und lateinisch redenden Christen gab. Polycarpus machte eine Reise von Athen nach Rom, der zum Grunde lag eine verschiedene Handhabung des Christenthums in beiden Ländern, besonders eine Differenz in der Feier des Osterfestes. Es muß aber noch mehr gewesen sein, doch es war nicht, was eine Spaltung hätte nähren können, und in ihm war der milde Geist der johanneischen Schule. Als ersten Keim aber der

---

a) M. Aurel und Arrian fanden die Todesliebe der Christen roh und unvernünftig. Wer Kräfte und Bestimmung der christlichen Kirche gegen einander abwog, konnte sie so nicht billigen. M. Aurel. XI, 3. τὸ δὲ ἕτοιμον τοῦτο (sc. ἐὰν ἤδη ἀπολυθῆναι δέῃ) ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχηται μὴ κατὰ ψιλὴν παράταξιν (obstinatio) ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πεῖσαι, ἀτραγώδως. Arrian. Epict. V, 7 sagt, die Galiläer wären ἐπὶ ἔθους furchtlos. Schl.

Schwierigkeit zwischen Griechen und Lateinern sich zu verständigen, müssen wir dieses schon ansehen.

Gleichzeitig mit Melito war Apollinaris von Hierapolis, Verfasser einer zwiefachen Apologie πρὸς Ἕλληνας und πρὸς Ἰουδαίους [a]). Da die lezten keine Macht mehr zu einer Verfolgung hatten: so sieht man, daß hier schon ein theoretischer und offensiver Zwekk war. Justinus Martyr suchte in zwei Apologien ad Senatum und ad Imperatorem das unzureichende der helleniſchen Philoſophie darzuthun. Es kann hier auch der Schrift Dialogus cum Tryphone Erwähnung geschehen, die, wenn sie auch wirklich nicht von Justinus herrührt, doch nicht aus einer späteren Zeit stammt. Eine solche Vertheidigung des Christenthums veranlaßte neue Angriffe auf dasselbe, und in dieser Beziehung ist der erste Celsus unter Hadrian und Marc Aurel. Er beweist viel rhetorische Gewandtheit, läßt erst einen Juden gegen das Christenthum auftreten und tritt dann als epikurischer Philoſoph, dem es um Religion nicht so recht Ernst war, gegen beide auf. Dies ist der Anfang, der fortgeht bis zur völligen Herrschaft des Christenthums. Der Hauptpunkt des Angriffes gegen das Christenthum war besonders die Neuheit des Christenthums, und daß es Eingang unter lauter ungebildeten Menschen fand. Eine Stelle im Celsus Ἀληθὴς λόγος, Ein Wort der Wahrheit, heißt, „man wisse selbst nicht recht, mit wem man bei den Christen reden solle; es gäbe da so viele Spaltungen, daß sie fast kaum den Namen gemein hätten." Hier mag freilich Unkunde und rhetorische Uebertreibung zum Grunde liegen; es führt uns aber das auf die Untersuchung, wie sich die Differenzen der Lehre in dieser Zeit ausbildeten.

Nach dem Tode der Apostel trat ein Stillstand in der Entwikklung der Lehre ein, und bei der Mittelmäßigkeit der Lehrer nach dem apostolischen Zeitalter konnten sich leicht heidnische und

a) Euseb. IV, 27.

jüdiſche Elemente einmiſchen. Die Abſonderung der paläſtinenſiſchen Chriſten von den übrigen und das Feſthalten am Judenthum war ſo groß, daß die Gemeinde zu Jeruſalem keine Biſchöfe hatte, die nicht nationale Juden waren. Erſt unter Hadrian findet ſich ein Biſchof, der ein Hellene war, und dieſer hatte wahrſcheinlich noch eine andere Gemeinde, denn Hadrian verbot, daß in ſeiner Aelia Capitolina ſich ein Jude niederlaſſen ſollte; da mußte ſich alſo die chriſtliche Gemeinde vom Judenthum losreißen. Nun finden wir in dieſer Zeit eine ebioniti-ſche Ausbildung des Chriſtenthums, am vollſtändigſten zuerſt durch Cerinth; Traditionen laſſen ihn in Kleinaſien leben (96) 96
und dort den Apoſtel Johannes mit ihm zuſammenkommen. Doch thut dieſe Anekdote der Tradition keinen Vorſchub; daß er aber aus dem jüdiſchen Chriſtenthum ſtamme, damit ſtimmt, was wir von ſeiner Lehre wiſſen und uns Geſchichtſchreiber über ihn berichten. Es iſt dieſelbe nichts als eine Steigerung der nazaräiſchen Anſicht; daß Chriſtus ein Prophet ſei, damit vertrug es ſich, ihn als einen auf gewöhnlichem Wege erzeugten Mann anzuſehen, und mögen nun dieſe nazaräiſchen Juden das Evangelium infantiae nicht gehabt oder es verworfen haben, kurz ſie hielten ihn für den Sohn Joſephs. Das charakteriſtiſche der Propheten war, daß das ῥῆμα θεοῦ an ſie geſchah, dies nannte man auch λόγος. Nun ſei es das eigenthümliche Chriſti, daß ihm der λόγος conſtant inwohnte, nicht bloß momentan in ihm war, aber nicht war dieſer λόγος in ihm urſprünglich. Daher ſtellte Cerinth ſeine Lehre in dieſen Terminis dar: „Chriſtus ſei bis zu ſeiner Taufe ein gewöhnlicher Menſch geweſen, mit dem ſich bei der Taufe der λόγος verbunden habe.“ Ich glaube nicht, daß man den λόγος nach arianiſcher Vorſtellung nahm, als zweite Perſon der Gottheit, ſondern bloß als ein Einwohnen der göttlichen Kraft, wie ſie in den Propheten war. Auch ſagt man, Cerinthus habe behauptet, vor dem Tode Chriſti habe ſich der λόγος von Chriſto getrennt, und er ſei als gewöhnlicher Menſch

gestorben. Wenn nun Cerinthus den λόγος bloß auf das munus Christi bezog: so läßt sich das sehr gut vereinen, denn mit dem Tode Christi war seine messianische Wirksamkeit zu Ende [a]). Cerinth soll ferner behauptet haben, Christus sei noch nicht gestorben. Wir haben auch Ursache zu glauben, daß Cerinth die Berichte von der Auferstehung Christi verworfen, und es ist das auch etwas ganz gleichgültiges, denn die Apostel gingen stets bei ihrer Verkündigung des Christenthums von der Auferstehung aus. Cerinth muß sich also auf jeden Fall in Opposition befunden haben; ich glaube aber, daß er das nicht so nakkt vorgetragen habe. Er wird gesagt haben, Derjenige, der auferstanden ist, sei Jesus, nicht Christus, denn der λόγος war nicht mehr in ihm. Das hängt damit zusammen, daß Cerinth als Vater des Chiliasmus ausgegeben wird, als ein solcher, der eine baldige Wiederkehr und dann eine allgemeine Herrschaft Christi darunter verstand. Dies findet auch Vorschub in den Reden Christi selbst, mitunter auch noch in den Briefen, zuweilen mehr geistig und mit dem jüngsten Gericht zusammenhängend. Es lassen sich also abweichende Lehren hierüber denken, und Cerinth ist dann das zusammenfassende Organ dieser Vorstellung gewesen, die sich in andern Regionen des Christenthums schon anders gebildet hatte. Daß die Anhänger des Cerinth Κερινθιανοὶ oder Μερινθιανοὶ genannt worden seien, muß eine Thatsache sein, da es unbefangen und ohne alle Absicht erzählt wird [b]). Offenbar aber ist lezteres ein Spottname von μερίζειν, „er habe Christum getheilt." Theodoret giebt ihm auch Schuld, er habe gelehrt,

a) Dabei ist jedoch die Wichtigkeit des Todes Christi für die Erlösung nicht anerkannt, die aber auch in den Schatten gestellt werden mußte von denen, welche den Opferdienst fortdauern ließen. Eben diesen Mangel finden wir auch bei Hegesipp. Schl.

b) Daß Cerinth den Siz des Chiliasmus nach Jerusalem legte, war wol nur buchstäbliches Halten an der christlichen Tradition, und zeigt, wie wenig er gnostisch war. Schl.

die Welt sei nicht das Werk Gottes, sondern das Werk solcher Wesen, Intelligenzen, die Gott nicht gekannt hätten. Das hängt mit den anderen Berichten nicht zusammen, und kam daher, weil man den Cerinth mit den Gnostikern zusammenwarf; Theodoret selbst nennt ihn auch anderwärts μοναρχιανός [a]). Eine andere Nachricht, die Epiphanius berichtet, daß Cerinth Paulum verworfen, ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit, denn in den Briefen Pauli finden die Vorstellungen von einem leiblichen Reich Christi keinen Vorschub; auch war ja dieser Apostel ein Gegner des Judenthums, der die Verbindlichkeit des νόμος für das Christenthum abläugnete. Das sezt eine Unkunde der palästinensischen Christen mit den Briefen Pauli voraus, und es ist daher nichts unwahrscheinliches, daß man den Apostel Paulus verworfen; es war das nur eine Aeußerung unter vielen, und diese cerinthische Ansicht ist die höchste Aeußerung der nazaräischen Meinung vom Christenthum. Die Geschichte, die Epiphanius mittheilt, von einer Zusammenkunft des Cerinth mit Johannes, erzählt er auch vom Ebion, von dem die Ebioniten herrühren sollen; dieser ist wahrscheinlich keine Person gewesen, sondern aus symbolischer Darstellung entstanden solche Geschichten. Nachdem die palästinensische Gemeinde wieder erneuert wurde durch hellenische Christen, kommt der alte Partikularismus nicht mehr vor.

Wir kommen nun auf andere Meinungen, die einen anderen Ursprung zu haben scheinen, die gnostischen. Ich erlaube mir hier mehrere vorläufige Aufstellungen, um meine Ansicht über die Sache zu rechtfertigen. Es ist dies ein allgemeiner Name mehrerer Schulen oder Philosopheme über das Christenthum. Mit

---

a) Er sagt auch, Christus habe den bisher unbekannten Gott verkündigt, dasselbe sagt auch Irenäus. Nach Augustin soll er die Beobachtung des jüdischen Gesezes für nothwendig gehalten haben. Seine chiliastischen Erwartungen meldet Theodoret; daß er Offenbarungen erdichtet, sagt dieser und Eusebius; vielleicht war dies nur eine Form wie bei Hermias. Schl.

solchen allgemeinen Namen ist es eine schlimme Sache; es scheint, daß einige unter ihnen sich diesen Namen selbst gaben. Plotin in seinen Enneaden (II, lib. 9.) in einer Abhandlung mit der Ueberschrift *πρὸς γνωστικούς*, welche Ueberschrift aber von Porphyrius herrührt, sagt, „Es habe viele unter den Christen gegeben, die aus der *παλαιὰ φιλοσοφία* hergekommen wären, d. h. aus der hellenischen Philosophie im Gegensaze des Neoterismus des Christenthums. Unter jenen nun wären einige gewesen, die sich mit Werken des Zoroaster befaßten und behaupteten, Plato habe nicht das höchste erfaßt, sondern das sei schon in jenen Büchern gewesen, und diese haben sich Gnostiker genannt." Dies ist also etwas specielles [a]). Seitdem aber hellenische Bildung in das Christenthum kam, fing man auch hier an *πίστις* und *γνῶσις* zu unterscheiden. Da mögen sich also diejenigen, die sich diese Bildung beilegten und sich einer näheren Erkenntniß des Christenthums rühmten, *γνωστικούς* genannt haben; es mag auch ihr Spottname gewesen sein. Um sich aber die Thatsache rein zu halten, thun wir besser, den Namen fahren zu lassen [b]), und es ist am besten, sie einzeln vorzunehmen, nicht zwar

---

a) Ob die Abhandlung gegen die von den Orthodoxen am meisten bestrittenen Gnostiker gerichtet sei, ist schwer zu sagen, da Plotin ihnen auch den Vorwurf macht, sie höben aus Weltverachtung die Tugend auf, und hätten auch keine Theorie der Tugend, da es doch gnostische *ἠθικὰ* und *περὶ δικαιοσύνης* und ähnliches giebt. Eben so wenig stimmen die Gegner im Gebrauch des Namens überein. Unser Gebrauch rührt meist von Clemens her; Irenäus führt die Haupttheorie ohne diesen Namen an, und nennt nur einen, Carpocrates, Gnostiker. Epiphanius behandelt auch diesen, nebst den übrigen, unter ihren besonderen Namen, und redet dann noch besonders von Gnostikern. Was es hiermit für eine Bewandniß habe, habe ich noch nicht Zeit gehabt recht zu erforschen. Schl.

b) Sehr schwierig ist die Namenbestimmung, die richtige Zusammenfassung und Scheidung der Erscheinungen. Die von der neu entstehenden christlichen Schule als häretisch bezeichneten Gnostiker schreiben die *γνῶσις* sich ausschließend zu, und von den andern gelehrten Christen sagten sie, Sie ständen doch nur in der *πίστις*, wogegen diese wieder jener *γνῶσις*

nach genauer chronologischer Ordnung, sondern wie die einzelnen Elemente am besten ans Licht treten, da ohnedies die Kenntniß hierüber nicht genau ist und alles Aufblühen des Gnosticismus in das mittlere Drittheil des zweiten Jahrhunderts fällt.

Als die ältesten erscheinen hier Marcion und Cerdo (nach 140). Der erste wird als Schüler des lezteren angesehen und hat nach Theodoret unter Antonin (130—140) gelebt. Diesem wird beigelegt, behauptet zu haben, daß der Gott des alten und neuen Testamentes nicht eins wären, sondern zwei ganz verschiedene. Justin sagt auch von Cerdo, Er lehre einen andern Sohn; „der neutestamentliche Sohn sei ein anderer als der, den die Propheten verkündigt haben." Das lezte giebt einen Schlüssel zum früheren, „der prophetische Sohn Gottes ist kein existirender;" was nur heißen kann, die Vorherverkündigung der Propheten hätte mit der Erfüllung nicht übereingestimmt. Justin stellt das aber so dar, als habe er auch zwei Götter gelehrt. Es bleibt daher nichts übrig, als die Ansicht anzunehmen, daß die alttestamentliche Vorstellung von Gott nicht dieselbe sei, die wir durch Christum von Gott haben; dadurch wird sich die ganze Vorstellung vom Christenthum, die dieser Ansicht zum Grunde lag, finden lassen [a]).

nach 140

130 bis 140

---

eine ψευδώνυμος mit biblischem Ausdruck nannten. Bei diesem Hin- und Herschieben ist schwer zu entscheiden, an welche Stelle jedes gehörte. Schl.

a) Cerdo machte zuerst den Unterschied zwischen dem Gott des A. T. als dem gerechten und dem Vater Christi als dem guten. Ob er sich zwei verschiedene Wesen gedacht, oder nur zwei Vorstellungsarten einander habe entgegensezen wollen, ist nicht entschieden. Lezteres war wenigstens die Hauptabsicht, sie war antiebionitisch, das Christenthum vom Judenthum zu lösen und als etwas eigenthümliches neues darzustellen, dem ein anderes vollkommneres Bewußtsein von Gott zum Grunde liege. Indem aber dies bis zum Gegensaz erhöht wird, so liegt darin der Anfang der gnostischen Abweichung, wogegen die katholische, die Lehre von der Einheit der Kirche, durch alle göttlichen Offenbarungen hindurch aufgestellt wurde. Schl.

Wir müssen uns hier zurükkversezen in die Zeit des ersten christlichen Cultus. Hier wurden nach der Analogie der Synagogen Abschnitte aus dem alten Testamente vorgelesen, und daran sollte man christliche Ideen entwikkeln. Wo nun eine Gemeinde meist aus Heidenchristen entstand, konnte es nicht fehlen, daß sich der Gegensaz der alt- und neutestamentlichen Ideen zu erkennen gab. Es giebt aber noch andere Regionen, wo sich ein solcher Gegensaz gegen das alte Testament erhob und wo kein Nebengeruch des Gnosticismus ist; so in der Bibliothek des Photius eine Stelle, wo Hegesippus gegen die Stelle des Paulus aus dem alten Testament, „Was keines Menschen Herz gesehen noch gehört," welche Paulus auf das anwendet, was noch im Christenthum bevorsteht, eifert. Diese Stellen benuzten die Chiliasten für sich. Hegesippus, ein Christ jüdischer Abkunft, sagt, solche Leute müssen nicht bedenken, daß Christus sagt, „selig sind, die nicht sehen und doch glauben." Es ist das auch gegen die Aussprüche Christi, der, wenn alle alttestamentlichen Ideen in das neue Testament übergehen sollten, nicht sagen könnte, Daß der nur den Vater kennt, dem der Sohn es geoffenbart. Sagt doch auch Cerinth, ein Judenchrist, Christus habe den θεὸς ἄγνωστος verkündet, d. h. den Gott, der im alten Testamente nicht zu finden ist. Wir haben also in der Ansicht des Cerdo nichts, als einen starken Gegensaz gegen die Uebertragung des alttestamentlichen auf das neutestamentliche. Was war es nun für ein Gegensaz, der diesen Unterschied verkezerte? Wir würden Unrecht thun, wenn wir sagten, Es sei das die Rükkwirkung der Judenchristen gewesen. Nein, es war der erste Keim des Katholicismus, des deutlich hervordringenden Bewußtseins der Einheit der Kirche, die auch bis auf die Reformation hin altes und neues Testament für eins hielt. Dieses konnte jene Meinung nicht gelten lassen, aber es bildete sich dabei auch die Einseitigkeit, daß man alles anders ansah, als es gemeint war. Wie leicht konnte man sich darüber verständigen, daß im alten Testa-

mente nur die neuteſtamentlichen Vorſtellungen latitirten! Wäre die Polemik gleichzeitig und vereint geführt worden: ſo möchte das ſich ſo ausgeglichen haben, dazu fehlte es aber an der ſchnellen Communication. Juſtin führt den Cerdo an, war auch ziemlich gleichzeitig mit ihm, kam aber nicht mit ihm in perſönliche Berührung, obgleich der eine ein Syrer, der andere ein Samaritaner war a).

Marcion war ein Schüler des Cerdo, und wir finden auch in dem, was ihm mit Sicherheit zugeſchrieben wird, weſentlich nur eine Fortſezung der Theorie des Cerdo. Nur eins iſt noch bei ihm, durch das er in die Kategorie kommt, wozu diejenigen gehören, auf welche Plotin das Wort γνωστικὸς bezieht, aber doch nur einigermaßen, weil er mehr platoniſirt als dualiſtiſch iſt. Es heißt von Marcion, er habe den Gegenſaz zwiſchen dem alt- und neuteſtamentlichen Gott ſo weit getrieben, daß er ſagte, „Es habe ſogar die Schlange es beſſer mit dem Menſchen gemeint als der altteſtamentliche Gott. Die Schlange, die dem Menſchen die Freiheit mittheilen wollte, ſtehe näher an Chriſtus, und die Erkenntniß ſei beſſer, als der Zuſtand der neuerſchaffenen Menſchen.“ Sodann kommt eine Theorie vor über Materie und Satan. Er nimmt eine urſprüngliche Materie an, um darin einen Grund von der Unvollkommenheit der Welt, des Uebels und des Böſen, zu finden, und den Satan ſieht er als das pſychiſche Abbild der ὕλη an. Aber eben daher ſieht man, daß er weit entfernt geweſen vom zoroaſtriſchen Dualismus, der ein böſes geiſtiges Urweſen dem guten entgegenſezt. Ob nun die Relation richtig ſei, wonach es heißt, daß Marcion den Demiurg, altteſtamentlichen Gott, als Unterweſen des

a) Den Hauptſaz des Cerdo ſpricht auch Clemens Alex. aus, indem er doch gegen die Gnoſtiker kämpft. Er ſagt, Gott habe den Juden das Geſez gegeben, den Heiden die Philoſophie. Indem nun hier beide einander gleichgeſtellt werden: ſo ſcheint daraus zu folgen, daß auch das Judenthum in einem gleichen Verhältniß der Unvollkommenheit zum Chriſtenthum ſtehe wie das Heidenthum.

höchsten Gottes, wie den Satan als Unterordnung der Materie (die aber als das platonische μὴ ὄν erscheint) angesehen, getraue ich mir nicht zu sagen. Wir sehen aber die Möglichkeit des Uebergangs in einen substantiellen Unterschied aus der Unterscheidung der alt- und neutestamentlichen Prädikate Gottes. Der erst durch das Christenthum geoffenbarte Gott wurde dargestellt als der durch Christum sich offenbarende, dessen Sendung Gottes Werk war. Daß sich die Liebe Gottes in der Sendung Christi besonders offenbarte, wie in der Schöpfung die Macht, das ist eine neutestamentliche Vorstellung schon bei Paulus. Nun wurde gefragt, Kann der alttestamentliche Gott, der Christum sandte, um die Unvollkommenheit aufzuheben, auch die Unvollkommenheit geschaffen haben? Wir tragen kein Bedenken, das zu bejahen; wir können uns aber auch hineinversezen in eine Ansicht, die das verneint. Da lag also die Vorstellung vom Demiurgos und die Ansicht nahe, daß sich der neutestamentliche Gott erst durch Christum in die Welt des alttestamentlichen Gottes mischte [a]). Es wäre schlimm, wenn das die kirchliche Lehre geworden wäre; es konnte das nur davon herrühren, daß der in ihrem Bewußtsein ausgetilgte Polytheismus auch eine rükkwirkende Realität hatte.

Deutlicher sehen wir dies hervortreten beim Saturnilus, ebenfalls einem Syrer, unter Hadrian und Antonin, jedoch weiß man nicht, ob in irgend einem Zusammenhang mit Cerdo. Er hat auf eine bestimmte Weise den alttestamentlichen Gott als ein untergeordnetes Wesen dargestellt. Er sagte, Dieser untergeordnete Gott habe die Welt erschaffen und auch den Menschen, der aber sein volles Leben selbst erst erhalten konnte durch einen ἐμπνεῦμα, „einen vom höchsten Gott ihm eingehauchten Fun-

a) Sein Evangelium hatte M. wol nicht seiner Theorie gemäß gebildet, sondern er hatte wol ursprünglich nicht eine Nachricht von der Kindheit Christi in Pontus gefunden, und nur in Bezug auf den Mangel an Nachrichten meint er auch wol, daß Christus nicht geboren worden, wozu sonst kein Grund in seiner Theorie war. Schl.

ken." Hier sehen wir also, daß er unterschied das Schaffen des Menschen aus dem Erdenkloß und die Einhauchung des Geistes durch Jehovah; einen Unterschied zwischen Elohim und Jehovah; Gott selbst als Schöpfer des Lebens, und nur das materielle war dem untergeordneten Gotte zugetheilt. Insofern war das etwas besseres als die Theorie des Cerdo, weil so Gott den Grund zum ganzen menschlichen Leben gelegt hat und das der Keim war, woran sich nachher die höhere Schöpfung durch Christum entwikkeln konnte. Durch die Duplicität der Substanzen war nicht der monotheistische Charakter des Christenthums verwischt, denn der Demiurgos blieb ein untergeordnetes Wesen, aber es war ein Gegensaz zwischen der göttlichen Allmacht und Liebe gesezt; jene mußte hinter dieser zurükktreten. Es war ein Weg eingeschlagen, um das unvollkommene und böse in der Welt zu erklären, der sich mit der Vorstellung von der göttlichen Allmacht nicht verträgt. Das ganze Verfahren rührt von einer Theodicee her in Betreff der Zulassung des Bösen, dadurch daß das Hervorbringen einem andern zugeschoben wurde. Aber wenn oft selbst die orthodoxen Vorstellungen, die das Böse dem Satan zuschreiben, nicht so übertrieben würden, und wenn man sich einen nur verminderten Willen Gottes, ein bloßes Zulassen vorstellte: so könnte man das auf jene Ansichten zurükkführen. Nun aber mußte Saturnil sagen, Nachdem Jehovah dem Menschen den geistigen Funken mitgetheilt, habe er ihn wieder den untergeordneten geschaffenen Geistern (sie theilten sich in gute und böse) überlassen, und sich um ihn nicht bekümmert, bis er den Erlöser sandte, um die guten zu belohnen und die bösen zu bestrafen. Denkt man bei diesem Unterschiede von Elohim (pluralis) und Jehovah auch an die alttestamentliche Vorstellung, daß die Engel bei der Schöpfung der Welt besonders thätig gewesen seien: so sieht man, wie hier alles am Faden des Judenthums fortgeht. Er hat die beiden Erzählungen in der Genesis für zwei auf einander folgende Momente gehalten. Denkt man

ferner an die Doppelreihe von Kain und Seth, an die Kinder Seth, die Kinder Gottes, die guten, die Kinder Kains, die Kinder der Menschen: so bekommen wir leicht solche Vorstellung wie Saturnil. Indem er aber die Welt von untergeordneten geistigen Wesen erschaffen läßt: so liegt darin eben das zweite gnostische Element, die Theodicee. Indem im Christenthum die Erlösung Centralvorstellung wird: so erwacht nothwendig zugleich das Bewußtsein des Bösen desto stärker, und da ehemalige Juden sowohl als Heiden sich bewußt sein mußten, erst jezt zu einer wirklichen Vorstellung von Gott gelangt zu sein: so erscheint es als eine neue Frage, Wie hat Gott erst können das Böse werden lassen, wodurch die Erlösung nothwendig wird? Das unvollkommene der Lösung leuchtet ein. Denn in dieser ganzen Theorie sehen wir das unvollkommene, das mit dem materiellen zusammenhängt, und das böse nicht unterschieden. Der Erlöser erscheint nicht als Wiederhersteller, sondern als einer, der das unvollkommne zum vollkommnen emporhebt, aber von einer Betrachtung des Erlösers unter der Form des Versöhners, Aufhebers der Schuld, ist in der gnostischen Lehre nichts da a).

Dagegen also möchten wir als zur abendländischen Kirche gehörig uns am stärksten expliciren; aber in der Polemik der alten Kirchenlehrer gegen diese Theorie finden wir nichts davon. Woher kommt das? Die griechische Kirche hat diesen Unterschied

a) Epiphanius Polemik hebt damit an, daß, wenn die ἄνω δύναμις gewußt hätte, was die Engel thun würden, so habe sie es auch gethan, weil sie es nicht verhindert. Von Gemeinden dieser Sekte steht im Epiphanius nichts, den Saturnil finde ich im Index des Clemens wenigstens gar nicht. Ebenso wenig im Irenäus. Daß die Ehe und Kindererzeugung von Satanas sei, schreiben ihm Irenäus und Epiphanius zu. Indem er nach Theodoret sagt, der σωτὴρ sei ἀγέννητος, ἀσώματος, und ἀνείδεος und nur φαντασίᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐπεφάνη, muß man glauben, er sezte die Erlösung bloß in die Idee, und sieht es nur als eine gemeinsame Fantasie an, daß Christus als Darstellung dieser Idee erschienen sei. Schl.

nicht herausgehoben, sondern sich an den Gegensaz von Monarchie und Dualismus gehalten. Das ist also der erste Punkt einer Unterscheidung der orientalischen und occidentalischen Kirche. In der orientalischen Kirche hat die Lehre von dem Erlöser als eines Versöhners nicht eine solche Rolle gespielt wie in der occidentalischen; das Bewußtsein der Schuld tritt in lezterer mehr hervor. Die orientalische Kirche hat stets daran gehangen, daß eine ursprüngliche Unvollkommenheit dem Menschen anklebe, und das sei durch Christus aufgehoben. Sofern nun Cerdo und Saturnilus antijüdisch waren, konnten sie das Opferwesen auch nur dem alttestamentlichen Gotte zuschreiben; da nun aber die christliche Lehre von der Versöhnung ihre Darstellungsmittel aus der Opfertheorie hernimmt: so trat die Lehre von der Versöhnung bei beiden ganz in den Hintergrund.

Das sind die ersten Anfänge, und wenn wir uns hiebei schon des Namens Gnostiker bedienten: so geschah das nur der Kürze wegen, nicht aber wollen wir damit sagen, daß diese Männer schon die Lehre mit den späteren sogenannten Gnostikern gemein hatten. Nur das ist wahr, daß an den Unterschied des sinnlichen im Judenthum und geistigen im Christenthum, an das Bestreben der Theodicee, sich die spätere gnostische Theorie anschloß.

Ein einzelner Anführer einer eigenen gnostischen Sekte war Basilides, ein Alexandriner, Zeitgenosse des Saturnil. Er sagt selbst, er habe sein Christenthum von einem Interpreten des Petrus, Glaucias, den sonst niemand kennt, so wie sich Valentin auf den Theudas, einen γνώριμος des Paulus [a]), und

a) Wenn Saturnil wirklich ein Palästinenser war, so kann Glaucias leicht ein antiochenischer Schüler sein, der aber aus Jerusalem dorthin gekommen. Valentin ist ein Alexandriner, und es ist also leicht, daß er auf einen γνώριμος des Paulus konnte zurükgegangen sein, da offenbar die alexandrinische Gemeinde auf paulinischem Fuß gegründet war. An den Zusammenhang mit Simon braucht man sich nicht zu kehren,

beide auf den Apostel Matthias berufen. Ich glaube nicht, daß sie etwas besonderes von Matthias gewußt haben, sondern das lezte scheint recht verstanden einen Aufschluß über die Sache zu geben. Wenn man auch nichts auf die Sage giebt, daß Marcus oder gar ein Apostel die Gemeinde zu Alexandrien gestiftet hätte: so bestand sie doch zur Zeit der Antonine dort und ein christlichet Lehrer fand sie vor, brauchte sie aber nicht von Einem abzuleiten. Es scheint daher, als wollten diese Männer vielmehr ihre Abweichung ableiten. Es war ein Bestreben der damaligen Zeit, da es noch keine schriftlichen Dokumente gab, die Lehre auf fortlaufende Tradition von den Aposteln zu gründen. Da nun Matthias erst nachgewählt wurde, und er ein Apostel war ohne von Christo erwählt zu sein: so meinten sie, könne es ebenso gut, wie jener Apostel wäre, auch eine Lehre geben, die nicht apostolisch sei, aber doch vollkommen richtig.

Basilides bildete zuerst die Emanationstheorie weiter und genauer aus. Er nahm sieben προβολὰς [a]) an: aus dem höchsten Wesen seien zuerst hervorgegangen νοῦς, λόγος (hier wie in der neuplatonischen Schule), φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη, εἰρήνη, Begriffe einer geistigen Thätigkeit, die er personificirte; σοφία und δύναμις zusammen hätten die Engel hervorgebracht, und das seien die ersten Wesen gewesen, die eine Erzeugung fortgepflanzt, bis zur Zahl von 365 Arten in ebenso viel Himmeln, womit auch Abraxas zusammenhängt. Die Zeitmaaße 7 und 365 waren offenbar der Grund für die Vervielfältigung der Emanation. Diese Engel erschufen die Welt, der Erlöser aber ist der νοῦς, der erste Erguß (προβολή) des göttlichen Wesens, des ἀγέννητος, aber verschieden von demsel-

---

daß aber Saturnil und Basilides aus einer Schule gekommen wären, und noch dazu aus einer unchristlichen, ist gewiß falsch.

a) Er bediente sich des sonst ungewöhnlichen Ausdrukks προβολή von προβάλλειν, um die Entstehung des unvollkommnen aus dem vollkommnen deutlich zu machen. Schl.

ben. Dazu kommt noch, daß der Erlöser keinen Theil an der ὕλη hatte (wie ihn auch schon Saturnil als den ἀγέννητος, ἀσώματος bezeichnet hatte), daher auch nicht gekreuzigt werden konnte, weil er ἀσώματος war; an seiner Stelle wurde Simon von Cyrene gekreuzigt, er kehrte ἀπαθῶς zum Himmel zurükk [a]). Dieser Doketismus hängt damit zusammen, daß Basilides alle παθήματα ansah als προσαρτήματα, die aus der Vermischung der Seele mit der Materie [b]) entstanden. Daran konnte der Erlöser, indem er erst aus ihnen erlösen sollte, selbst keinen Theil haben, und also auch keinen Theil an der ὕλη. Das πρῶτον ψεῦδος lag also darin, daß man den Grund des bösen in der Materie annahm. Wenn man dagegen bedenkt, wie die katholische Kirche die Heiligung annahm durch die Ertödtung der Materie: so sieht man, wie gering der Unterschied beider Lehren war. Das vollkommen göttliche im Erlöser anzunehmen, gestattet auch, das vollkommen menschliche in ihm anzunehmen, daß nämlich das göttliche in Christus stark genug gewesen wäre, um den Einfluß des leiblichen zu hemmen. Allein Basilides erkannte nur ein vermindertes göttliche im Erlöser, und so sehen wir schon hier, wie genau, wenn die Idee der Erlösung bestehen soll, abläugnen des wahrhaft göttlichen und Abläugnung des wahrhaft menschlichen zusammenhängen.

Unter dem wenigen, was wir aus Clemens von Aeußerungen des Basilides wissen, ist manches sehr schöne. Er hat auf-

a) So sehen wir bei ihm deutlicher, als es bei Saturnil geschehen konnte, wie dieses dritte gnostische Element, das docetische, mit der Theodicee zusammenhängt. Schl.

b) Durch eine σύγχυσις ἀρχική, eine Vermischung der Principe (oder ursprüngliche Verwirrung). Auf jeden Fall also hängt dies mit der Organisation, dem leiblichen zusammen. Clemens sagt p. 488, Basilides habe die πάθη beschrieben als προσαρτήματα, welche der Seele aus einer σύγχυσις ἀρχική entstanden. Allein wenn er dies so versteht, als nehme er zwei Seelen an: so sagt die Stelle des Isidorus, die er ebendaselbst anführt, das grade Gegentheil, daß nämlich die Seele μονομερὴς sei. Schl.

gestellt als antijüdisch, daß der wahre Gott gar nicht könne und wolle gefürchtet, sondern nur geliebt werden; das ist so ächt christlich, daß sich nichts schöneres denken läßt. Er hat aber eine große Feindschaft erfahren, die ihren Grund in seiner abweichenden Theorie vom Märtyrerthum hatte. Er lehrte, es sei kein Verdienst, sich das Märtyrerthum selbst zuzuziehen. Eine ruhige und gelassene Betrachtung der Bestimmung des Christenthums und besonders seiner Lage in damaliger Zeit machte eine solche Ansicht beachtenswerth; es kommt nur auf die besondern Motive an. Er sagt nun, Er könne auch nichts von Bekenntnissen halten, wenn er gefragt werde, ob er ein Christ sei; denn zum Bekenntniß gehöre zweierlei, daß man es sagt, und daß es die andern verstehen; die Verfolger hätten aber nicht die rechte Kenntniß und Ansicht vom Christenthum, und darum brauchte man hier nicht die Wahrheit zu sagen. Daher die Formen unter seinen Anhängern, daß sie sagten, Juden wären sie nicht mehr und vollkommene Christen noch nicht. Womit sie andeuten wollten, daß sie der vollkommenen Bestimmung des Christenthums noch nicht entsprächen. Das sich den Leiden entziehen machte mehr den Grund des Abscheus vor dem Gnosticismus aus, als das abweichende in ihrer Lehre. Ebenso konnte er den Gekreuzigten nach seiner Lehre verläugnen, indem er sagte, Mit dem Gekreuzigten könne er nichts zu thun haben, weil ja der νοῦς nicht gekreuzigt wäre; der wahre Erlöser sei ohne παθήματα gen Himmel gefahren. Was sonst die Häresiologen von Basilides erzählt haben, scheint Fabel zu sein. So, wenn es heißt, er habe Magie getrieben, kommt das aus seinem spekulativen Zahlensystem her und aus der seiner Ansicht vom Märtyrerthum wegen geheimeren Verbindung seiner Anhänger a). Basilides sagt,

a) Die Verbindung der Maximen mit seinen docetischen Ansichten regte noch um so mehr auf, da sie sophistisch schienen; so, Opfern könne man, weil es für den Glauben gar keine Bedeutung habe. Hieraus glaube ich auch die Beschuldigung der Magie widerlegen zu können; denn da er die

Der Glaube eines jeden sei wie seine Hoffnung; wer eine sinnliche Erwartung des Messias annehme, der könne auch nur einen sinnlichen Glauben haben [a]). Da nun dem Glauben der Christen solche sinnliche Erwartungen beigemischt waren: so mochte er und seine Partei den Grundsaz haben, der wahre reine Glaube (*γνῶσις*) könne nur wenigen mitgetheilt werden [b]). Auch hierbei wurde er mißverstanden, als ob er glaubte nur die Gnostiker wären *φύσει σωζόμενοι*, da man deutlich sieht, dies gelte allgemein, und war nur den *ἔργοις* entgegengesezt. Denn er glaubte nicht an eine Rettung außer Christo und wollte nur sagen, daß das christliche Prinzip die ganze Natur durchdringen müsse. Ebenso hat gewiß auf bloßen Consequenzen beruht, was von einer Neigung zur Immoralität von ihm berichtet wird. Wenn von einer Vermischung der Seele mit der Materie die Rede war: so war auch die Rede von Werken, die der Seele in diesem Zustande aufgegeben wären; das nicht richtig aufgefaßt konnte so verstanden werden, als ob alle fleischlichen Werke die eigentliche Aufgabe der Seele gewesen seien. Nach dem, wie uns Basilides erscheint, müssen wir ihn davon lossprechen [c]). Es wird ferner berichtet, es habe unter seiner Partei ein *εὐαγγέλιον κατὰ Βασιλείδην* existirt, und Basilides soll 40 Bücher *ἐξηγητικῶν* darüber geschrieben haben; dieses zeigt, daß die ka-

heidnischen Götter für Unterwesen hielt: so hätte er doch bei dem geringsten Glauben an Magie eine geheime Kraft der Opfer befürchten müssen. Schl.

a) Hierher gehört Clem. pag. 443 die Basilid. Definition: *πίστις ψυχῆς συγκατάθεσις πρός τι τῶν μὴ κινούντων αἴσθησιν διὰ τὸ μὴ παρεῖναι — ἐλπὶς· προσδοκία κτήσεως ἀγαθοῦ.*

b) Die *γνῶσις* sei nur einer kleinen *ἐκλογὴ ὑπερκόσμιος* eigen, und unter 1000 nur einem, unter 10,000 zweien kaum offenbart worden. Doch ist es fraglich, ob dies von Basilides oder Valentinus behauptet sei. Von den Basilidianern sagt Clemens p. 433, *φυσικὴν ἡγοῦνται τὴν πίστιν . . . . τὰ μαθήματα ἀναποδείκτως εὑρίσκουσαν καταλήψει νοητικῇ.*

c) Epiphanius sagt, er habe eine *πολυμιξία*, heißt wol Gemeinschaft der Weiber, gelehrt; Irenäus weiß davon nichts. Schl.

nonischen Evangelien damals noch nicht entschiedene Autorität hatten, wie denn auch Justin sich ihrer nicht bediente. Von einem katholischen Theologen Agrippas Castor wird berichtet, daß er darin Betrügereien entdekkt habe; es waren aber wol nur Abweichungen, wie in unsern Evangelien sind. Auch sagen seine Gegner, wo sie von seinem Doketismus reden, nirgends, daß er diesen in sein Evangelium gelegt.

Wie mag es nun um diese Zeit mit der Sammlung der heiligen Schriften ausgesehen haben? Von Cerinth heißt es, er habe das Evangelium des Matthäus angenommen und auch dies noch sehr verändert. Diese Nachrichten rühren aus Zeiten her, wo der Kanon schon vollendet war, es constirt daher nicht, daß er die andern Evangelien verworfen habe; er kann sie ja nicht gekannt haben. Von Marcion heißt es, daß er das Evangelium des Lucas annahm und nach seiner Ansicht sich Veränderungen darin erlaubte. Aus einer sichern Quelle wissen wir, daß auch in Syrien ein Evangelium Petri sich fand, das gnostisirt haben soll. In dem Verzeichniß des Melito von Sardes, welches er in einem Briefe an einen Freund, der eine vollständige Sammlung der heiligen Schrift haben wollte, angiebt, finden sich nur alttestamentalische, noch kein neutestamentliches Buch. Im Justin dagegen finden sich mehrere neutestamentliche Stellen, aber wo er genau citirt heißt es nur *ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων*. Wenn wir das also alles zusammenfassen: so sehen wir, daß damals noch nichts vom neutestamentlichen Kanon bestand, und erst spätere Schriftsteller konnten dies übersehen und darüber aburtheilen. Basilides kann sich also ein Evangelium aus den verschiedenen Evangeliensammlungen gebildet haben. Gelesen und abgeschrieben wurden die apostolischen Briefe, daher hatte Marcion aus Pontus in seiner Sammlung der neutestamentlichen Schriften die paulinischen Briefe. Dabei bediente er sich freilich einer Freiheit, die er sich nicht hätte nehmen können, wenn ein Kanon

schon dagewesen wäre. Bald nachher muß ein solcher vorhanden gewesen sein, aber ohne daß wir Nachricht davon haben. Ob er die Evangelien nicht hat aufnehmen, oder ob er sie nicht gekannt hat, wissen wir nicht. Es ist daher unrecht, dem Marcion und andern eine Verfälschung der neutestamentlichen Schriften Schuld zu geben. Es war damals mit den neutestamentlichen Schriften so, wie es mit unsern Kirchenliedern ist; wenn jemand für eine besondere Gemeinde eine Sammlung von Liedern macht, so nehmen wir keinen Anstoß, wenn er nach dem Gebrauch unserer Kirche Veränderungen vornimmt; auf diese Weise wurden auch in damaliger Zeit mit den didaktischen und historischen Schriften der Apostel Veränderungen vorgenommen. Die Inspiration wurde daher, da man die Autorität der Apostel sehr hoch hielt, mehr auf die Thätigkeit als auf die Schriften derselben bezogen. Wenn man also auf der einen Seite dem Marcion und Basilides eine ächt christliche Gesinnung und eine wissenschaftliche Bildung nicht absprechen kann, auf der andern Seite einen Papias, Schüler der Aposteljünger, nimmt, den die kirchlichen Nachrichten als einen gutmeinenden, aber wegen seines schwachen Urtheils wenig zuverlässigen Mann schildern: so sehen wir auf der einen Seite ein freies Schalten mit allem, was als Buchstabe ausgesprochen war, auf der andern Seite ein Festhalten an der Tradition. Beides mußte sich also in der Kirche neben einander finden; die spekulative Betrachtung mußte dem Festhalten an Fabeln und sinnlichem, die das wahre wieder entstellen konnten, das Gegengewicht halten. Hätte beides nicht neben einander bestanden: so wäre das Christenthum weit eher Verfälschungen und Ertödtungen unterworfen gewesen. Daraus ist leicht zu erklären, wie in größerer oder geringerer Analogie mit den historischen Schriften des neuen Testaments eine Menge anderer in verschiedenen Gegenden haben entstehen und Autorität gewinnen können, die, als der Zusammenhang der Kirche wieder hergestellt war, ausgeschieden wurden.

Ich kehre zum verlassenen Faden zurükk, indem noch ein paar derjenigen abweichenden Lehrer, die Gnostiker heißen, übrig sind, Carpocrates und Valentinus. Carpocrates [a]) ist in seiner Ansicht einfacher als Basilides; er geht aus von weltbildenden Engeln, denen das unvollkommene in der Welt zugeschrieben wird. Von der menschlichen Seele sagt er, daß sie vor ihrer Einleibung beim ewigen Gotte war, und daß der Unterschied, ob sie reiner oder böser sei, abhängig sei von der Lebhaftigkeit oder Schwäche der Erinnerung. Das ist rein platonisch, und wir müssen gestehen, daß in keinem der bisherigen diese Idee so rein aufgenommen ist. Nun aber ist damit eine starke Annäherung an das verbunden, was wir Rationalismus nennen und was man fälschlich den andern Gnostikern zuschreibt, indem er nämlich von Christo sagt, Sein Vorzug vor andern Menschen bestände nur darin, daß seine Erinnerung die lebendigste gewesen. Da war kein specifischer Unterschied mehr; das können wir also einen gnostisirenden Ebionitismus nennen, und um diese Ansicht streng herauszustellen, mußte er die abstrakte Möglichkeit übrig lassen, daß ein anderer eine noch bessere Erinnerung mitbringen und also besser erlösen könnte als Christus. Wenn einer das als abstrakte Möglichkeit hinstellt, so würde ich sagen, Es ist dabei die eigenthümliche Idee der Erlösung durch Christum noch nicht gefährdet; etwas anderes ist das als reale Möglichkeit hingestellt. Aus den Berichten der Gegner, die freilich immer das Maximum der Abweichung Schuld geben, kann man das nicht genau erkennen. Es ist demnach möglich, daß er es nur als scharfe Bezeichnung seiner Ansicht über die definitive Gemeinschaft Christi mit dem Vater als ab-

a) Er ist hier vorzüglich aufzuführen als Beispiel, theils wie leicht die bestimmte Einmischung hellenischer Philosophie das christliche verdirbt, theils von den Mißverständnissen, welche die leidenschaftliche Polemik der Gegner hervorbrachte. Schl.

solutes Maximum behauptet und doch den Grundsaz gehabt hat, Christus wäre einzig und unübertrefflich, von dem das Heil der Menschheit ausginge; woher er sich auch auf johanneische Stellen vorzüglich berufen konnte.

Wie man mit dem Glaubenssystem dieser Partei umgegangen sieht man hieraus, „Carpocrates habe gesagt, der Mensch werde erlöst durch πίστις und ἀγάπη." Das ist vollkommen christlich, und die paulinische Trias, die noch ἐλπὶς hat, hat etwas überhängendes. Dabei sagt er, um es recht hervorzuheben, „Ueberall, wo das gute ist, da ist das beides; wo das nicht ist, da ist das schlechte; es gäbe gar keinen andern Unterschied des guten und bösen, alles andere sei Menschensazung und ἀδιάφορον." Irenäus, der über sie schreibt, leitet davon ab, daß man also so unsittlich leben könne als man wolle, und sagt, Er wolle zwar nicht der ganzen Partei in der Praxis die ἀσέλγειαι zuschreiben, aber in der Theorie zeige sie sich doch; das ist doch bloße Consequenzmacherei, denn von der ἀγάπη hatte ja Carpocrates gar nicht ein sittliches Leben ausgeschlossen. Theodoret schreibt ihnen nun auch gleich die Praxis zu, beruft sich aber dafür nur auf die Stelle des Irenäus. Man sieht, wie übereilt man in der alten Kirche geschlossen hat und wie unzuverlässig. Weil Carpocrates, um sich eine teleologische Idee zu bilden, von der Verbindung der Seele mit der Materie sagt, Die Seele solle den Kreis von ἔργοις vollenden, zu denen sie durch diese Verbindung aufgefordert sei (wobei er doch nur an ethische Weltbildung denken konnte), und eher werde sie nicht vom Leibe befreit, sondern was ihr in diesem Leben noch fehle, müsse sie in einem andern nachholen: so meinten sie, nach ihm müsse ein jeder eilen sich mit allen Lüsten zu sättigen [a]). Ferner schreibt man ihm zu

a) Ob er Gott, von dessen Gerechtigkeit Epiphanes in seinem περὶ δικαιοσύνης (Clem. p. 512) scheint ausgegangen zu sein, auch wie Basilides im untergeordneten Sinne genommen, und von seiner μονὰς unterschie-

die Gemeinschaft der Weiber verlangt zu haben. Gewiß ist es, daß er von einer κοινωνία μετ' ἰσότητος geredet habe, von einer auf Gleichheit ruhenden Gemeinschaft. Wie er nun in der Lehre von der Seele platonisirte, mag er auch in diesem Punkte platonisirt haben, und in Platos Republik war allerdings als Maximum der κοινωνία auch die Gemeinschaft der Weiber [a]), welche (wenn Clemens Recht hat, und er führt doch ein Fragment des Epiphanes an) Theodoret fälschlich erst dem Prodicus zuschreibt. Es wird nun noch erzählt, daß die Carpocratianer geheime Zeichen unter sich gehabt; sie hätten eherne Bilder von Christus und heidnischen Philosophen gehabt, vor denen sie Mysterien gehalten. Dies führt noch mehr dahin, die Gnostiker nicht als eine abgeschlossene religiöse Sekte anzusehen, sondern nur als eine Verbrüderung derer, die eine höhere Theorie hatten.

Es ist noch übrig Valentinus, ebenfalls unter den Antoninen, der die Emanationslehre unter der Bezeichnung Aeonen vollkommen ausgebildet hat. Sein Verfahren gegen das eigenthümlich christliche ist ganz gleich dem der anderen; auf seine philosophischen Systeme können wir uns nicht einlassen. Es wird ihm zugeschrieben, daß er viel Poesien verbreitet hat, und seine Aeonentheorie hat viel Aehnlichkeit mit den alten Theogonien;

---

den, oder ob er die Begriffe Gerechtigkeit und Güte in einander aufgelöst, und Güte als die höchste Gerechtigkeit dargestellt, kann ich jetzt noch nicht bestimmen. Schl.

a) Auch das ist gewiß nur als ein Beispiel der vollkommensten Gemeinschaft theoretisch aufgestellt, denn Clemens führt es auch gar nicht als Faktum auf, und wenn Epiphanes die Vorschriften Christi über die Ehe tadelt, so hat er sich gewiß durch eine allegorische Erklärung herausgeholfen. Geheime Erkennungszeichen, mit denen Marcellina viele in Rom soll eingeweiht haben, deuten auf geheime Verbindungen, was sehr in der gnostischen Ansicht lag. Ebendahin ist auch die Verehrung des Epiphanes zu ziehen, bei welcher gewiß von Opfern im eigentlichen Sinne als völlig antignostisch nicht die Rede ist, wiewol Gnostiker sich nach Basilides kein Gewissen machten, an heidnischen Opfermahlzeiten Theil zu nehmen. Schl.

dann müßte sie wie diese auch symbolisch erklärt werden. Von diesem Gesichtspuncte aus verliert sich vieles, was man buchstäblich für reinen Unsinn halten müßte. Valentinus scheint einen Unterschied gemacht zu haben in der Existenz, die er den Aeonen beilegt, durch eine bloße Verminderung des göttlichen Wesens und durch die Verbindung desselben mit der ὕλη, welche als eine οὐσία ἄμορφος (also ein negatives Wesen) die σοφία aus Sehnsucht nach dem Urgrunde [a]) geboren. Christus war nun aus der Aeonenwelt; man weiß aber nicht, ob aus der ersten προβολή oder einer späteren, wenigstens schien er ihm keinen Antheil an der ὕλη zugeschrieben zu haben. Doch ist der reine Docetismus des Valentinus wieder zweifelhaft durch das, was er von der Ernährung Christi sagt, so wie auch durch das Läugnen seiner Auferstehung. Man sieht daraus, wie die abweichenden Systeme sich nicht in der Consequenz erhalten können, die sie unchristlich machen würde, so lange nur der Geist der Ansicht christlich bleibt. Was in jener Hinsicht Valentin von Christus sagt, daß nichts in ihm habe verderben können, kann man auch auf alles geistig sinnliche, was nach Valentin der Materie so verwandt ist, anwenden, und gewinnt daraus eine reine Theorie von der Unsündlichkeit Christi. Dabei war ihm die Scheidung des Christenthums vom Judenthum ebenso Hauptsache wie bei den andern. Daß er nicht so unsinnig gewesen sei, wie man ihn gern darstellt, sieht man aus seinen beiden Schülern Ptolemäus und Heracleon. Vom lezteren haben wir einen Commentar über Johannes beim Origenes. Wo er hier vom Anschließen Christi an das Judenthum redet, hält er das für Bescheidenheit und erklärt es aus dem Grundsaze, daß das bessere neue auf dem schlechteren bestehenden habe erbaut werden müssen [b]). Nehmen wir dies als Tendenz der Schule an, so scheint

---

a) Er schreibt ihm wol eine feinere Materie zu. Schl.

b) Er spricht dem Demiurgos ursprünglich alles Bewußtsein vom So-

es, als ob Valentin den philosophisch gebildeten Hellenen das Christenthum habe auf eine angenehme Weise zuführen wollen. Vom Ptolemäus haben wir noch einen Brief an Florus, welchen Epiphanius aufbewahrt hat, wo er das Gesez zerlegt und sagt, daß auch der Decalogus als das höchste desselben erst durch den Erlöser seinen höheren Sinn und seine vollkommene Gültigkeit erhalten habe. Er unterscheidet hier ebenso den höchsten Gott und den Demiurgos, wie es Cerdo angefangen a); die Aeonenlehre, durch welche dies erst wieder deutlich gemacht werden sollte, und welche er auf eine andere Unterweisung versparte, scheint nur philosophische Einkleidung und Hülfstheorie, um das rein christliche begreiflich zu machen.

Andere einzelne Gnostiker oder gnostische Schulen sind theils unbedeutend für unsern Zwekk, theils räthselhaft. Dahin gehören besonders die Ophiten. Sie sollen getauft haben auf den Namen des Vaters der ἀλήθεια und des κατελθὼν εἰς Ἰησοῦν. Das lezte ist nach dem valentinischen System der auf Christum kommende Aeon, und die ἀλήθεια kann man sich in das πνεῦμα ἅγιον umgestalten. Andere sollen nicht getauft

---

ter ab, woraus man auch einen Schluß machen kann, wie er die Propheten angesehn. Schl.

a) Einige schreiben das Judenthum einem bösen Wesen zu, andere sehen es als eine unmittelbare göttliche Offenbarung an. Wäre es das erstere, so hätte Christus nichts davon beibehalten können, wäre es das leztere gewesen, so hätte er nichts daran ändern können. Man müßte also theilen, einiges sei wirklich göttliche Offenbarung, anderes sei von Moses, das dritte sei durch die spätern hinzugefügt, durch die παράδοσις, welche Christus aufgehoben habe. Dann sagte er, das göttliche darin sei auch wieder verschieden, einiges das vollkommen gute, was Christus habe beibehalten können, anderes, das auf der Idee der Gerechtigkeit sich gründende, was Christus nicht beibehalten habe. Daraus erhelle am besten die Differenz zwischen dem Gott im mosaischen Gesezе und dem göttlichen in Christo. Also ist der Gott, schließt er, den Moses offenbart hat, nicht der τελεῖος θεός Aus dieser Unterscheidung nun, sieht man, haben die Gnostiker erst ihre Theorie von den Ausflüssen des göttlichen Wesens gebildet, nämlich die Tendenz, dem Christenthum nur seinen höheren Charakter zu sichern.

haben, da geistiges nicht könne durch leibliches bewirkt werden. Hier sieht man den Idealismus auf der höchsten Spize und gänzliche Werthlosigkeit alles äußeren. Sie sollen ferner eine Schlange verehrt und sie beim Abendmahl geküßt haben. Da weiß man nun nicht, ist man im christlichen oder in etwas anderem a).

Dies alles zusammengefaßt kann ich weder mit Theodorets Eintheilung der Gnostiker stimmen noch auch mit Neanders. Jener leitet alle vom Simon ab und sagt, Die einen hätten Aeonen gebildet, die andern nicht; die Aeonentheorie hat sich aber doch nur aus der jüdischen Engelstheorie allmählich herausgebildet. Dieser theilt sie in solche, die vom Judenthum ausgegangen wären, und solche, die sich demselben entgegengesezt hätten; denn alle schließen sich in gewissem Sinne an das Judenthum an und sind auch demselben entgegengesezt. Mir erscheint es als eine vielspizige Masse. Ich möchte also alles auch nicht unter einem Namen befassen; die Seelentheorie des Carpocrates und die Aeonentheorie des Valentinus stehen der helleniſchen

a) Gewiß sind hier, da auch sonst sowol in Mysterien als in gemeiner Zauberei die Schlange eine große Rolle spielt, viele ganz frembartige Angaben unter das gnostische gemischt. Theodoret aber giebt einen bestimmten Uebergang vom Marcion zu ihnen an. Der Demiurg hatte das erste Gebot gegeben, um Gerechtigkeit üben und nach der Prüfung belohnen oder bestrafen zu können, aber er hatte nicht vorausgesehen, daß der Mensch werde durch den Satan berükkt werden. Nun konnte man sagen, daß, ohnerachtet der Demiurg besser sei, wenn man auf den Erfolg sehe, die Schlange dem Menschen mehr Nuzen gebracht habe, entweder sofern Marcions buchstäblicher Auslegung gemäß durch die Sünde das Gewissen geweckt wurde; also eine höhere Stufe der Ausbildung als die reine Unschuld, bei der es ohne Verführung geblieben wäre. Oder auch weil durch den Sündenfall die Erlösung bedingt ist, ohne welche der Mensch nur ein Geschöpf des Demiurgos geblieben wäre ohne Gemeinschaft mit dem höchsten Gott. (Schl.) Indem nun dieser böse Geist zu einer höhern Ausbildung Veranlassung gab: so kann dies Ursach gewesen sein, diese mit dem Bilde der Schlange zu bezeichnen, ohne an das zauberische zu denken. Einige nun gingen so weit, daß sie beim Abendmahl die Schlange aufstellten und küßten als Erinnerung an den ersten Punkt, wo die Alleinherrschaft des Demiurgos erschüttert worden.

Philosophie sehr nahe; der katholischen Kirche steht am nächsten Basilides; das dualistische Wesen, von dem Plotinus ausgeht, tritt am meisten hervor in Marcion, der am bestimmtesten eine ursprüngliche ὕλη annahm. Dann auch, wenn es richtig ist, was vom Valentin gesagt wird, nämlich, er habe behauptet, die Menschen bestänben aus drei Theilen, πνευματικοί, die von selbst selig würden, diesen entgegen ständen die χοϊκοί, denen Christus auch nicht helfen könne, zu denen er bloß als Richter gekommen, und in der Mitte die ψυχικοί, die, je nachdem sie sich an Christus hielten oder nicht, selig oder verdammt würden. Das wäre also auch Manichäismus, wenn auch nur der Form nach; aber es hat sich die Ansicht in der Kirche immer wiederholt, daß einige Menschen von Gott zur Verdammniß bestimmt würden. Wollen wir nun ein Urtheil fällen: so müssen wir sagen, Daß hier zuerst erscheint, was nachher θεολογία, Dogmatik, hieß; denn in den gleichzeitigen rechtgläubigen christlichen Schriftstellern findet sich nichts ähnliches, sondern mehr populäre Mittheilung. Zwar ist nicht zu verkennen, daß diese Theologie spekulativ und philosophirend war, aber eine anderwärts entstandene Spekulation konnte im Christenthum kein anderes Resultat hervorbringen. Dagegen brachte ihre Spekulation den ersten Impuls zu einer wissenschaftlichen Entwikklung der kirchlichen Lehre selbst ohne jene fremden Zusäze hervor. Ob wir möchten ohne sie einen Origenes oder Clemens bekommen haben, muß dahingestellt bleiben; das Christenthum verdankt ihnen unstreitig viel. Um das Gleichgewicht zu erhalten mußte sich aber auch diesen eine Partei entgegensezen, die aus reinem Grundsaze das Judenthum auffaßte; die Judenchristen bis dahin thaten es nur in der Praxis.

Ueber das äußere Verhältniß der Gnostiker haben die Schriftsteller meist falsche Ansichten. Die meisten Kirchenschriftsteller halten die Gnostiker für eben eine solche Partei wie die späteren Häretiker, als habe es mehrere gnostische Gemeinden gegeben. Allein es war der Gnosticismus auf der einen Seite spekulativ,

auf der andern Seite poetisch; populär in jedem Falle nicht. Das ganze ist also eine Schule, und wenn das von andern anders aufgefaßt wurde, so geschah es bloß, weil die alten Kirchenschriftsteller es in Analogie mit den arianischen Streitigkeiten u. dgl. behandelten. Es heißt freilich, Es habe marcionitische Gemeinden in Gallien bis ins fünfte Jahrhundert gegeben: das kann wahr sein, allein die Gemeinden selbst konnten vom Gnosticismus nichts verstehen, und eine Gemeinde konnte entweder gnostisch heißen, wenn sie gnostische Lehrer hatte; diese aber waren nicht aufeinanderfolgend, sondern zufällig, und dabei brauchte es der größte Theil gar nicht zu verstehen; oder die Gemeinde konnte auch gnostisch heißen, wenn sie solche Kanones wie die des Marcion und Basilides hatte, in welchem Falle sie aber auch ganz unschuldig dazu kam. Daß es keine eigentlich gnostische Gemeinden gab, schließe ich nicht bloß aus dem Mangel an Nachrichten, sondern daraus, daß die Gnostiker behaupteten, die γνῶσις lasse sich nur wenigen mittheilen; sie hatten nur einen Hang zu einer engeren Vereinigung der Gebildeten und weiter nichts; nur die Lehre durch Verbindung der Lehrer wollten sie aufrecht erhalten.

Wie nun Ebionismus und Gnosticismus einander entgegengesezt waren in ihrer polemischen Tendenzrichtung, in ihren positiven Säzen über die Grenzen des christlichen hinausgetrieben: so bildete sich nun aus der Mitte heraus eine Polemik gegen beide, und diese enthielt die ersten Keime der rechtgläubigen christlichen Theologie; denn eigentliche Theologie konnte damals nur aus der Polemik entstehen, diese werden wir nun schnell sich entwikkeln sehen. Sie hatte zwei Elemente: sie ging einmal davon aus, den Sprachgebrauch der religiösen Mittheilung zu fixiren und gegen Mißdeutung zu sichern. Die Kritik des religiösen Sprachschazes konnte nicht entstehen, so lange das Geschäft der ascetischen Mittheilung fortging, ohne den christlichen Sinn zu verlezen. Damit hingen zusammen die hermeneu-

tischen Regeln, welche erst entstehen konnten, als der Kanon geschlossen war, und die geschichtlichen Umstände, welche das Verständniß vervollständigen müssen, verloren waren, so daß man zu künstlicher Interpretation seine Zuflucht nehmen mußte. Denn aus den Abweichungen gerade entstand eine Kritik der Ausdrükke judaisirender, gnostischer und ethnisirender Christen, und ein Bestreben, den geschichtlichen Zusammenhang der religiösen Mittheilung festzuhalten und jenen entgegenzustellen. So lange nun im Christenthum keine Aufforderung zum Widerspruch war, sondern alles in ruhiger Entwikklung blieb, konnte kein Anlaß zur Theologie sein. Später aber werden wir sehen, wie ohne Einmischung jüdischer oder heidnischer Philosopheme, bloß durch übertriebene rednerische Ausdrükke solche Streitigkeiten entstanden.

Die ersten Keime der Theologie waren die beiden Dogmen, der göttlichen Monarchie und des λόγος in Christo. Hier waren nun in jener Zeit zwei Fragen: die erstere, vorzüglich den Gnostikern entgegengesezt, über Einheit der göttlichen Weltregierung, über Einheit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung und zugleich aller Veranstaltungen zur Erhaltung derselben, also die Einheit der Kirche, somit auch Beziehung der Prophezeihungen im A. T. überhaupt auf Christum. Aber man nahm dabei auch Rükksicht auf den Gegensaz mit dem ebionitischen, indem man sagte, In dieser Einheit der Weltregierung seien auch verschiedene Entwikkelungsstufen, οἰκονομίαι, im Judenthum eine unvollkommnere. Zweitens über die nähere Bestimmung des göttlichen in Christo, wobei man sich zunächst den Ebioniten entgegensezte, aber es sollte auch zugleich eine Richtung gegen das fabelhafte des Emanationssystems sein, wo man Christo als προβολή eine untergeordnete Stelle anwies. Hier war nun das Evangelium Johannis das erste, welches den unbestimmten λόγος genannt hatte, woran man sich anschloß; aber dieser Ausdrukk erforderte eine nähere Bestimmung, und wir können nicht läugnen, daß in dieser Bestimmung manches hin-

einkam, was gnostisirte. Athenagoras erklärte *υἱὸς θεοῦ*, welches schon auf vielerlei Weise verstanden werden konnte, und hinter welchen Ausdrukk sich die judaisirenden auch verstekken konnten, für den Vernunftgott. Das ist gnostisch, denn Vernunft, *νοῦς*, war ja die erste Emanation (*προβολή*) aus dem göttlichen Wesen. In den Werken des Theophilus von Antiochien (Bücher an Autolycus) kommt in einer allegorischen Auslegung des *ἑξαήμερον* zuerst der Ausdrukk *τριὰς* vor, *θεός, λόγος τοῦ θεοῦ* und *σοφία τοῦ θεοῦ*. Das kann man auch sehr leicht gnostisch verstehen, indem man auf der einen Seite Eigenschaften Gottes nennt, und auf der andern Seite diese Eigenschaften als Wesen sezt. In einer Stelle aus einem verloren gegangenen Buche des Athenagoras heißt es, der Teufel sei ein *πνεῦμα περὶ τὴν ὕλην γενόμενον ὑπὸ τοῦ θεοῦ*. Das streift an den Ausdrukk des Marcion, der den Teufel als Idee der Materie ansieht, etwas was aus einem Gegensaze gegen den Dualismus entstand. Hier sehen wir also in der Entwikklung der eigentlichen kirchlichen Theologie eine Hinneigung auf die eine Seite [a]).

So wie nun mit dem Eindringen der hellenischen Wissenschaft die Theologie sich zu bilden anfing, daß damit auch die historische Behandlung der Kirche begann, ist schon gesagt. Hegesippus hat viel geleistet, nur sind seine *ὑπομνημονεύματα*, die er auf Reisen gesammelt, verloren gegangen.

a) Diese das dogmatische System begründende Polemik ward vorzüglich von denselben vorgetragen, welche auch die Apologetik ausübten. Justin, Theophilus haben auch gegen Gnostiker geschrieben, es sind uns aber nur ihre Apologien übrig geblieben, in denen es darauf ankam, die Christen von dem Vorwurf der *ἀθεότης* und der *μισανθρωπία* zu befreien. Man wies also ähnliche Vorstellungen von Gott in den heidnischen Philosophen nach, suchte die Enthaltung von abgöttischen Festlichkeiten zu rechtfertigen, und hernach noch das Christenthum über die heidnische Philosophie zu erheben, indem man dieser Inconsistenz und Unzulänglichkeit vorwarf. Es ergiebt sich von selbst, wie sich auch hier alles zugleich um jene beiden Dogmen drehte. Schl.

Ebenso kam auch das hermeneutische Element in Verbindung mit dem kritischen jezt zum Vorschein. Es hat vielleicht keinen älteren Kanon gegeben, als den marcionitischen in Pontus, der aber Widerspruch fand, weil er manches ausschloß, manches mit Wissen, manches ohne Wissen. Tatian soll eine Harmonie der vier Evangelien geschrieben haben, sein verloren gegangenes Werk *εὐαγγέλιον διὰ τεσσάρων* ist, da sein Lehrer Justin unsere vier Evangelien nicht kennt und also auch wol nicht Tatian, nicht so von ihm überschrieben gewesen. Justin citirt ein Werk *ἀπομνημονεύματα τῶν Ἀποστόλων*, wahrscheinlich die Apostelgeschichte, und das hat er gewiß mit benuzt; also eines von unsern Evangelien kann er nicht gekannt haben, und vielleicht auch noch mehr nicht. Gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts erst hatte sich der Kanon des neuen Testaments gebildet.

So wie nun der Grund zu einer wissenschaftlichen Bildung gelegt war, mußten sich auch Institute dazu bilden, und dergleichen haben wir in dieser Zeit zwei, zu Antiochia und Alexandria; das leztere tritt mehr als Schule hervor, das erstere weniger, da es zu sehr am Episkopat hing, und es darauf ankam, ob grade eine Reihe von Bischöfen da war, die sich dazu qualificirten. Athenagoras soll schon eine katechetische Schule zu Alexandria gehabt haben, aber mit Sicherheit wird erst Pantänus genannt. Es wird nun nicht bestimmt erwähnt, daß diese Lehrer die Würde eines *πρεσβύτερος* gehabt hätten, sondern sie standen außerhalb des Clerus und es war mehr eine Privatunternehmung. So heißt es von Justin und Athenagoras, sie hätten den Philosophenmantel fortgetragen, d. h. seien Lehrer geblieben, so wie sie es früher gewesen. Wir finden es also als ein eigenthümliches, daß die Bildungsanstalten nicht mit im Clerus begriffen waren.

Der Name dieser Anstalten, Katechumenenschulen, führt uns darauf, einen Unterschied auseinanderzusezen zwischen

Katechumenen und Getauften. Man hatte jezt nicht mehr nöthig wie früher mit der Taufe zu eilen, besonders da jezt eine christliche Jugend da war, die der Unterweisung bedurfte. So betrachtete man denn auch die aus dem Heiden- und Judenthume herzutretenden als solche der Unterweisung bedürftige, denen diese Zeit zugleich eine Zeit der Prüfung war.

Ob nun in dieser Zeit, wo die Gleichheit zwischen ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος aufhörte, einer aus den Presbyteris der Episcopus war, oder ob gleich einer von vorn herein als Episcopus erwählt wurde, ist schwer auszumitteln, und wahrscheinlich auch verschieden. Manche Nachrichten deuten auf das eine, manche auf das andere. Es kann also um diese Zeit noch keine bestimmte Festsezung darüber gegeben haben. Wenn nun beim Eusebius sich Verzeichnisse von Bischöfen, selbst bis in die apostolische Zeit hinab, finden: so ist das etwas ganz verkehrtes. Die Gemeinde bestand also aus Katechumenen und Getauften; Diakonen, Presbytern und Bischöfen. Da die beiden ersten und die drei lezten zusammengehörten: so wurde dadurch der Unterschied zwischen Laien und Clerus zuerst festgesezt, und da diese fünf Bestandtheile in allen Gemeinden sich fanden: so waren also alle Gemeinden gleich; daß aber hierin durch das Ansehn mehrerer Hauptstädte bald ein Unterschied entstand, ist sehr natürlich.

Wir richten hier unser Augenmerk besonders auf Rom, was schon jezt der Mittelpunkt war, in welchem man sich zu vereinigen suchte. Polycarp machte nach Rom eine Reise, um sich mit der dortigen Gemeinde in Beziehung auf manche Feste zu verständigen; Hegesippus machte behufs seiner Forschungen Rom zum Ziel seiner Reise, um diese Zeit war Praxeas auch schon in Rom, und man erwartete in den montanistischen Händeln die Verwendung des römischen Bischofs. Bis hierhin waren die römischen Bischöfe zwar nicht besonders für das Christenthum ausgezeichnet und ihr Ansehn kam nicht aus einem

Vorzug der Gemeinde, sondern rein aus etwas äußerlichem. Natürlich wurde daher die Autorität oft unverständig gebraucht, weil sie kein inneres Fundament hatte a). Der erste in dieser Gemeinde zu nennende ist Gajus, der aber auch nur Presbyter war.

Das führt uns nun auf manche Abweichungen zur Zeit der Antonine. Tatian war ein Schüler des Justinus. Wir haben von ihm nur noch eine Rede an die Hellenen, die eine polemische Apologie des Christenthums gegen die alten Philosophen ist, aus anderen Nachrichten wissen wir aber, daß mancherlei

a) Damals war auch Marcion in Rom, den Polycarp einzig als erstgebornen des Satan begriffen (weil nämlich dieser zuerst dem Menschen nach Marcion zur γνῶσις verholfen). Ebenso kamen Valentin und Cerdo nach Rom; kurz wir bemerken einen allgemeinen Zug dahin. Dies hatte seinen Grund in der politischen Wichtigkeit Roms, um derentwillen sich dort alles von allen Enden zusammenfand. Es war natürlich, daß sich Hauptpunkte bildeten in wichtigen Städten, wo größere Hülfsmittel beisammen waren. Dahin gehörte in Asien nicht Ephesus, welches nie bedeutend ward, auch nicht Jerusalem, wiewohl später Metropolitansiz, nachdem sich in Aelia Capitolina wieder eine und zwar nicht judaisirende Gemeinde gebildet, sondern Antiochia, wo früher Ignatius und Theophilus lebten, und später sich eine katechetische Schule bildete. Ferner Alexandria, wo eine Katechetenschule wol schon lange bestand, der vor oder nach Pantänus (der früher in Indien gewesen war und dort ein Evangelium Matthäi will gefunden haben, welches der Apostel Bartholomäus dorthin gebracht habe, nach einer Fabel oder schlechten Conjectur in einem schon gelehrten Zeitalter) nach einigen Nachrichten, deren Eusebius nicht erwähnt, auch Athenagoras vorstand, hernach Clemens. Dergleichen wissen wir von Rom wenig. Dafür aber herrschte dort ein Sinn, das eben durch jene Umstände angeregte Streben, die Einheit des ganzen zusammenzuhalten, auszubilden (weil nämlich alle Differenzen dort, wo man von allen Enden zusammenkam, am meisten auffielen), und ein großer Instinkt für das, was auf die dort vorzüglich bewegliche Masse wirkte. Eben das finden wir aus denselben Gründen im apostolischen Zeitalter in Jerusalem, als ein nothwendiges und achtungswerthes Element. Hierin ist der erste Grund der römischen Uebermacht. Wie wenig aber noch die spätern Anmaßungen Statt gefunden, sieht man aus dem Betragen gegen Marcion, wo der römische Bischof, indem er ihm die Kirchengemeinschaft versagte, sich der Verfügung eines kleinen pontischen Bischofs fügte. In späteren Zeiten würde ein Papst jenen in Schuz genommen haben, um diesen seine Macht fühlen zu lassen. Schl.

gnostisirendes über die Materie und das Böse in seinen Aeußerungen vorkam; daß er die Materie als etwas ungöttliches ansieht, veranlaßte seine Abweichung, die aber erst durch seine Schüler, die Enkratiten (ἐγκρατῖται), weiter ausgebildet wurde. Er meinte, daß, da die Materie der Grund des Bösen wäre, nur ein Mittel zur Heiligung sei, sich so wenig als möglich mit der Materie zu vermischen. Daher ihr Werthlegen auf Enthaltsamkeit, ἐγκράτεια, und natürlich enthielt man sich hier besonders des sinnlichen, des Fleisches und Weins, das den Menschen besonders zu Ausbrüchen seiner Kraft treibt. Dazu kam auch noch die Verwerfung der Ehe; diese wurde auch als eine Vermischung mit der Materie angesehen, weil die Geschlechtsvermischung die materiell bildende Kraft ist. In dieser Ansicht ist auch ein Gegensaz gegen das judaisirende nicht zu übersehen. An Sabbaten und Festen wohl zu leben war bei den Juden eine Frömmigkeit, und eine zahlreiche Nachkommenschaft zu haben etwas verdienstliches und löbliches. Dagegen sezte sich also die Partei der Enkratiten [a]), man kann aber nicht sagen, daß daraus eine Sekte entstand, denn da keine Abweichung weiter damit verbunden war: so konnte es auch keinen Anlaß zu einer Kirchentrennung und Ausschließung derselben aus der Kirche geben, und sie schlossen sich selbst auch nicht von der Kirchengemeinschaft aus.

---

a) Denn der Werth, den die Juden auf eine große Nachkommenschaft legten, hing nicht mit dem Interesse an dem inneren ihrer Religionsform zusammen, sondern mit der nationalen Seite derselben, Interesse an der Verstärkung des Volkes Gottes. Auch nur in diesem Sinne antijüdisch war sein διατεσσάρων, welches die Genealogie, und was sich auf Jesu Abstammung von David bezieht, wegließ. Man sieht übrigens hieraus, wie auch damals noch nicht der Kanon gleichförmig geschlossen oder allgemein bekannt war. Noch Theodoret fand dieses Buch in seiner Diöcese verbreitet und führte erst statt dessen die vier Evangelien ein. Severus soll nach ihm die pauliniſchen Briefe und die Apostelgeschichte verworfen haben. Tatian hat sich auch durch seine προβλήματα um Exegese verdient gemacht. Die Lösung derselben von seinem nicht enkratitischen Schüler Rhodon ist verloren gegangen. Schl.

Dem Inhalt der Lehre nach ſind die **Montaniſten** den Enkratiten ſehr verwandt. Aber die Wirkung, die die erſteren in der Kirche hervorbrachten, iſt ſo verſchieden von der der lezteren, daß man nach einem Grunde dieſes Unterſchiedes fragen muß. Dieſer iſt kein anderer, als daß die Enkratiten, die nur eine kleine Partei blieben, von einem ſpeculativen Geſichtspunkte ausgingen, und wer den nicht einſah, blieb der Richtung fern; der Montanismus aber hatte eine praktiſchere Richtung und beſtand hauptſächlich in einer Polemik gegen eine laxere Anſicht des Chriſtenthums: das war ſeine gute Seite [a]). Auf der andern Seite war es aber nichts als eine ſchwärmeriſche Aufregung. **Montanus**, ein Myſier, vielleicht lateiniſcher Abſtammung, und zwei ſeiner Anhängerinnen [b]) gaben ſich für den παράκλητος aus, und brachten als ſolche, da ſie Belohnung und Strafe verhießen, gegen die Unſittlichkeit und den Leichtſinn der Zeit predigten und zugleich chiliaſtiſche Vorſtellungen hatten, eine große Bewegung hervor. Es war alſo allgemeines chriſtliches Intereſſe, ob man dieſe Prophetie gelten laſſen wollte. Gewöhnlich iſt die Meinung, Montanus habe ſich für den perſonificirten παράκλητος auf dieſelbe Weiſe, wie Chriſtus der perſonificirte λόγος war, ausgegeben. Epiphanius führt Stellen von ihm an, „Der Menſch iſt eine Leier ἐγὼ δὲ τὸ πλῆκτρον," und „Der Menſch ruhet, ich aber wache." Jene Stellen beweiſen aber nichts, da mehrere von ſeiner Schülern, z. B. auch die Prophetinn **Maximilla**, nach Art der alten Propheten in der erſten Perſon ſpre-

a) Sie nannten nach dem pauliniſchen Unterſchiede die katholiſchen Chriſten, welche in ihre Strenge nicht eingingen, ψυχικοί, und indem nur ſie ſelbſt πνευματικοὶ waren, rühmten ſie ſich auch dieſer beſonderen Gaben des Geiſtes in der Perſon des **Montanus** und ſeiner beiden Prophetinnen. Schl.

b) Da die Gegner daraus, daß die Weiber in der Gemeinde ſchweigen ſollen, keinen Vorwurf hergeleitet zu haben ſcheinen, ſo müſſen wol **Priscilla** und **Maximilla** wenigſtens nicht als ordentliche Lehrerinnen in der Gemeinde aufgeſtanden ſein. Schl.

chend angeführt werden; sie redeten also im Geist des παράκλητος, ebenso von ihm begeistert wie die alten Propheten. Montanus stellte die Nothwendigkeit seiner Sendung dar und brachte sie in Analogie mit den früheren. Er sagte, Christus sei auf die Propheten gefolgt, und er habe den παράκλητος verheißen. Nun wissen wir nicht genau, ob Montanus eine andere Theorie über die Ausgießung des heiligen Geistes auf die Apostel aufstellte, oder ob er meinte, in ihm sei eine neue göttliche Sendung erfolgt. Da die Kirchenlehrer ihm niemals entgegnet hatten, er läugne die Autorität der Apostel, so müssen wir das leztere annehmen, sonst würde jenes gewiß von seinen Gegnern hervorgehoben sein. Dazu kommt, daß er sagte, Die Kirche müsse von ihm wieder auf einen neuen Punkt gehoben werden. Er dachte dabei wol nur, die Kraft des Geistes sei geschwächt und verringert in der Kirche, und Gott habe ihn ausgerüstet, sie wiederherzustellen. Er stüzte sich auf den Ausspruch Christi, Er habe seinen Jüngern noch viel zu sagen, sie könnten es aber noch nicht fassen.

Er soll auch von der gewöhnlichen Kirchenordnung abgewichen sein, doch müssen wir nicht glauben, daß er neue Lehren gegeben habe, sondern er schrieb nur neue Gebote vor. Nach den Berichten von seinen Gegnern heißt es, er sezte neue Quadragesimal-Fasten nach Pfingsten ein; das Fasten muß also damals etwas ganz gewöhnliches gewesen sein. Man fastete zweimal wöchentlich, feria quarta und sexta, eine Gewohnheit, die aus dem Pharisäismus herübergezogen wurde; ferner zwischen der Todesstunde Christi und dem Auferstehungsmorgen. Man hat das gewiß nicht für etwas verdienstliches angesehen, sondern für etwas symbolisches: Trauer über die Sache, sich stüzend auf den späteren Ausdrukk Christi, Wenn der Bräutigam wird von ihnen genommen sein, werden sie fasten. Wahrscheinlich war dieser Gebrauch aus einer häuslichen Einrichtung bei den Aposteln entstanden. Ebenso wie das Wohlleben nach dem großen Ver-

söhnungsfeste bei den Juden etwas religiöses war: so war es auch eine symbolische Einsezung bei den Christen, daß man in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten nicht fasten dürfte [a]). An der feria sexta und quarta enthielt man sich bloß des Frühmahls. Montanus wollte das Fasten schärfen, und nicht bloß bis Mittag, wie gewöhnlich, sondern es bis nach Sonnenuntergang verlängert wissen. Dies überschritt freilich die ursprüngliche Idee und scheint etwas verdienstliches vorauszusezen [b]). Zwar kann das auch etwas symbolisches sein; eine größere Trauer über den Verfall der Kirche. Daß ihm der Verfall der Kirche ein besonderes Prinzip war, erkennt man daraus, daß er alle, die durch grobe Versündigungen beflekkt wären, aus der Kirche für immer ausschließen wollte, obgleich er ihnen die Möglichkeit der göttlichen Verzeihung nicht absprach. Seine Anhänger gingen weiter, weshalb sie Epiphanius für eine eigene Sekte hält, was sonderbar ist. Eine seiner Anhängerinnen hatte eine Art divinatorischen Traum, daß in einer kleinen Stadt Phrygiens das neue Jerusalem vom Himmel steigen werde; und am bestimmten Orte suchte man noch immer in einen Zustand der Ekstase versezt zu werden, um die Prophezeiung auszubilden. Wir sehen also hier eine Verbindung des fanatischen mit dem geistlichen Hochmuthe, denn wer eine Verschlechterung der Kirche annimmt, stellt sich, als besser, über sie. Wenn nun der Fanatismus immer eine Analogie des Wahnsinns ist, der Grund des lezten aber geistlicher Hochmuth: so fragt es sich, Hat der geistliche Hochmuth bei ihnen den Fanatismus erzeugt oder umgekehrt? Alles spricht dafür, daß sie keine Betrüger waren, sondern sie waren getäuscht,

---

a) Aber am an sich gottgefälligen soll man ja Freude haben, und am Ueben desselben auch! Schl.

b) Die Beschuldigung hierüber ging nicht gegen das Prinzip, sondern daß er dieses einführte gegen die durch die häufigen Communicationen constatirte Gewohnheit der Kirche. Hier ward also die katholische Seite vorzüglich gebildet durch das Bestreben an der Ueberlieferung festzuhalten, im Prinzip war man einig. Schl.

ungewöhnlich ekſtatiſche Zuſtände für Eingebungen des Geiſtes zu halten. Das veranlaßte nun in Kleinaſien mehrere einzelne Kirchenverſammlungen, ein Zuſammentreten mehrerer Gemeinden, um über Kirchenſachen zu entſcheiden; die Grenze dieſes Abſchnitts. Zwei Biſchöfe in Aſien, Claudius Apollinaris von Hierapolis und Serapion von Antiochien, waren beſondere Gegner dieſes montaniſtiſchen Schwindels. Serapion ſammelte Unterſchriften ſeiner Biſchöfe und ſchikkte ſie an die Gemeinden, um ſie zu warnen. Dabei kam auch vor, daß einer ſeiner Geiſtlichen ſchrieb, Leute ſeiner Gemeinde hätten ſich erboten, den böſen Geiſt aus der Priscilla auszutreiben, ihre Anhänger hätten es aber nicht zugeben wollen. Daraus folgt, daß das Exorciſtenweſen auch in der Kirche fortbeſtand, und zweitens, daß der Montanismus es nicht recht wagte, den Kampf mit der Kirche aufzunehmen, damit es ſich zeige, ob ein göttlicher oder ein finſterer Geiſt in ihm ſei. Da Montanus behauptete, es ſeien die Geiſtesgaben aus der Kirche gewichen, und man ihm nicht entgegenſezte, daß die Gabe, die Geiſter auszutreiben, noch in der Kirche ſei: ſo muß man glauben, daß die Kirche mit dieſem Exorcismus nicht hervortreten wollte, oder ihn für keine beſondere Geiſtesgabe hielt.

Noch auf einen zweiten Punkt hielten die Montaniſten beſonders: ſie verboten die zweite Ehe, welche ſie ganz dem adulterium und stuprum gleichſezten; offenbar nur, weil man ſeine Pflicht durch die erſte Ehe erfüllt habe, und die zweite alſo nur ein Werk der Luſt ſei [a]). Aehnliches hatte auch ſchon Athenagoras (p. 37) gethan, indem er ſagte, daß die zweite Ehe eine Art von wohlanſtändigem Ehebruch ſei, indem man ſich von der erſten Frau gleichſam noch nach dem Tode trenne. Dennoch wollte die Kirche keine Art von Verbot dagegen aufſtellen, ſo

a) Wenn Montanus auch beſchuldigt wird, Ehen gelöſt zu haben: ſo gilt dies wol nur von der zweiten, da Auguſtin ſagt, die erſte Ehe hätten auch die Montaniſten nicht gewagt für unheilig zu erk áren. Schl.

wie auch nicht die strengeren Fasten empfehlen. Die Beschuldigung betraf aber nicht das Prinzip, darüber war man einig; man sezte sich dagegen, daß etwas sollte auf eine unbeglaubigte göttliche Autorität gegen eine in der Kirche bestehende Gewohnheit eingeführt werden. Hier zeigte sich der Katholicismus zum ersten Mal in dem Festhalten an der Tradition. In Beziehung auf die beiden Punkte des Verbots der zweiten Ehe und der Ausschließung der Gefallenen ging die katholische Kirche vom Gebote der Milde aus, das auch schon Christus empfohlen. Daß freilich dies ein Vorwand für arge Laxität wurde, und daß vielleicht die große Zahl der auszustoßenden die Kirche abgehalten, ist nicht zu leugnen. Der richtige Grund, die Montanisten abzuweisen, ist dieser, daß jede Stufe der Gemeinschaft in der christlichen Kirche zugleich ein göttliches Gnadenmittel sei und also zur größeren Befestigung diene. Wenn man den Lapsis nicht die göttliche Vergebung absprechen konnte, so mußte die Kirche auch die Vergebung zu realisiren suchen, und daher konnte sie ihnen nicht den Gebrauch der Gnadenmittel entziehen. Ganz nahe hätte auch gelegen, dem Montanismus entgegenzuhalten, daß, was die Kirche auf Erden binde und löse, auch im Himmel so sein solle. Wenn nun Montanus die göttliche Vergebung annahm: so mußte er auch jenes thun. So wie nun in Kleinasien durch Synoden und allgemeine Schreiben hierüber verhandelt wurde, ebenso auch in Rom, und es kam darauf an, ob der römische Bischof die Erscheinung des παράκλητος in Montanus anerkennen würde. Tertullian contra Praxeam erzählt, daß der römische Bischof Victor, ein Afrikaner, nahe daran gewesen, dieselbe anzuerkennen, er sei aber durch den Praxeas, einem kleinasiatischen Christen, abgehalten worden. Es ist dies eine weise Providenz Gottes gewesen, den Christen dadurch noch auf eine längere Zeit die Freiheit zu lassen, wenngleich nachher manches von Montanus geforderte in die Kirche überging.

Indem nun die Bischöfe von Hierapolis und Antiochia eine

bestimmte Opposition gegen die Montanisten bildeten, welche gewiß von den ionischen Christen, die immer weichlicher waren, entschieden begünstigt ward, der Montanismus dagegen sich in Cilicien, Cappadocien, Mysien und Galatien ausbreitete, und von hier auch nach Gallien die Kunde kam: intercedirten die Confessores der gallischen Gemeinden in Rom dafür, daß man die Gemeinschaft mit den Phrygiern nicht abbrechen möchte. Eleutherus, Bischof von Rom, scheint die Montanisten zwar getadelt, aber doch die Kirchengemeinschaft nicht aufgehoben zu haben; inzwischen geschah dies auf mehreren Synoden zu Hierapolis und sonst (Euseb. V, 16). Der römische Bischof Victor wurde aber durch den Praxeas gehindert, wenigstens den Montanus anzuerkennen. Epiphanius sagt zwar, die Montanisten hätten sich selbst ausgeschlossen; es muß also ein Unterschied gewesen sein. In manchen Gegenden, wo es ganze montanistische Gemeinden, ja Distrikte gab, die in die Praxis der allgemeinen Kirche nicht eigehen wollten, sondern das Gegentheil verlangten, schlossen sich die Montanisten von der Kirchengemeinschaft selbst aus; in anderen, wo es nur einzelne Montanisten gab, war es umgekehrt, und die Synodalercommunication traf besonders die lezteren, wenn die Gemeinden, unter denen sie lebten, sich an die Excommunication anschlossen. Wir sehen also hier die erste durchgehende Kirchenspaltung. Epiphanius, der eben nicht durch Sachkenntniß ausgezeichnet ist, hat die Montanisten auf sehr triftige Weise widerlegt. Er sagt, Wenn sie der katholischen Kirche den Mangel der Weissagungen und anderer χαρίσματα zum Vorwurf machten, und außerordentliche Geistesgaben bei sich behaupteten: so müßten sie diese auch nach Montanus fortdauernd angenommen haben. Da nachher keine neuen Propheten unter ihnen aufgetreten: so müsse man bei der allgemeinen Leitung der Kirche durch den heiligen Geist stehen bleiben. Dasselbe ist nachher, wenn auch nicht in der Theorie, doch in der Praxis der katholischen Kirche oft und fortdauernd vorgekommen, indem man

die Einwohnung des Geistes überall voraussezte, wo die Kirche als Gemeinwesen auftrat. Denn in den Synoden, die wegen des Osterstreites und so auch in der montanistischen Sache zuerst häufiger gehalten wurden, bediente man sich der Formel aus der Apostelgeschichte ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν.

Was ihre eigentliche Theologie betrifft: so erzählt Epiphanius von Montanus, er habe gesagt, Nicht ich, sondern Gott der Vater ist gekommen. Montanus scheint das πνεῦμα und den πατὴρ zu identificiren; das weicht also von der gewöhnlichen sich bald fixirenden kirchlichen Vorstellung von Christo ab, und neigt sich mehr zum Sabellianismus hin. Doch spricht er auch von der Sendung durch den Vater, und seine Anhängerinnen sagten, κύριός με ἀπέστειλε, woraus folgt, daß zur theoretischen Ausbildung der Begriffe von dieser Partei nichts geschah, sondern sie sich in dunklen Vorstellungen bewegte. Epiphanius giebt den Montanisten das Zeugniß, daß sie den ganzen Kanon des alten und neuen Testaments angenommen. Als aber
157 Montanus auftrat im 19ten Jahr des Antonin (157), existirte der neutestamentliche Kanon noch nicht. Es soll das Zeugniß des Epiphanius sich auch nur darauf beziehen, daß sie keines von den Büchern, die im Kanon waren, zur Zeit des Epiphanius verwarfen, und sich auch nicht auf apokryphische berufen, hierin also mit der Kirche zugleich gingen. Vom Tertullian später.

Um diese Zeit erwachte auch ein Streit zwischen den lateinischen und asiatischen Gemeinden in Beziehung auf die Feier des Osterfestes. Allgemein nämlich wurde eine Differenz bekannt und besprochen, welche schon lange vorhanden war. Die asiatischen Gemeinden hatten das Passahfest am 14ten Nisan gefeiert ohne Rükksicht auf den Wochentag, sich richtend nach dem jüdischen Kalender, und den dritten Tag darauf feierten sie Ostern. Sie hielten sich an die ursprüngliche mosaische Bestimmung des Passahfestes. In der lateinischen Kirche war man davon aus-

gegangen, Ostern am Sonntag zu halten, da Sonntag κυριακὴ ἡμέρα war. Dann hatten sie das Passah am Abend vorher gegessen, um die Fasten bis dahin zu halten, welche also auf Jesu Wort sich gründend schon lange bestanden hatten. Daraus sieht man, daß das Passahfest in allen Gemeinden gefeiert wurde ohne Rükksicht auf den Unterschied der hellenischen und jüdischen Gemeinden. Aber an eine eigentliche Feier des Charfreitags ist nicht gedacht worden. Diese Differenz kam nach Rom zur Sprache. Der Bischof Victor, ein Afrikaner, der gewohnt war, daß eine große entscheidende Autorität von Rom ausging, wurde über diese Differenz so ergrimmt, daß er Miene machte die Kirchengemeinschaft mit den Asiaten ganz aufzuheben. Als Vertheidiger des asiatischen Gebrauchs trat der Bischof Polycrates von Ephesus auf, der sich auf die ununterbrochene Tradition berief, und das für sich hatte, daß in seiner Gemeinde der Gebrauch seit der Zeit des Johannes bestehe. Victor wollte dessenohnerachtet nicht von seiner Praxis lassen, ohne daß er eine constante Ueberlieferung vom Apostel Petrus hätte nachweisen können. Was ihn aber bestimmte, hierauf zu halten, war, daß er die christliche Festfeier nicht von der Einrichtung des jüdischen Kalenders abhängen lassen wollte. Dazu kam, daß das Osterfest das Hauptfest der Christen war, nach welchem fast alle Feste geordnet wurden, und so war die Sache wichtig. Denn er glaubte darin den Keim zu einer Spaltung zwischen Griechen und Lateinern zu sehen und wollte derselben vorbeugen. Daher griff er zu einem Mittel, das freilich nur ein heftiges afrikanisches Temperament anwenden konnte, durch eine Drohung die Zustimmung der älteren Gemeinden zu erhalten. Die Sache ging aber nicht durch. Es wurden über diesen Gegenstand mehrere Synoden in Asien gehalten, wo natürlich, da es eine Materie von geschichtlicher Kunde und Rechnung betraf, nur die sich nun schon bestimmt unterscheidenden Bischöfe und die gelehrten Presbyter, welche die Pflanzschulen von jenen waren, zusammen-

kamen; und so fing der Clerus bestimmt an, sich herauszuheben. Daher machte man es von dieser Zeit zu einem eigenen Studium, den Osterkanon zu bestimmen. Die Asiaten wollten aber troz der Drohung nicht in die lateinische Art einstimmen. Der Bruch war also nahe daran über einen äußerlichen Gegenstand zu entstehen. Er wurde indeß vermittelt durch Irenäus, einen Kleinasiaten, der kurz vorher nach Gallien gezogen war und so für unparteiisch angesehen werden konnte. Er war aber doch der Meinung, daß die anderen Gemeinden sich nach Rom richten sollten. Da aber ihm die Vermittlung auf diese Weise nicht gelang: so beugte er wenigstens dem Bruche vor, indem er dem Victor vorstellte, daß diese Differenz schon lange bestanden ohne eine Trennung zu bewirken. Er sagte dabei, Die Gemeinden hätten immer als Zeichen der Gemeinschaft sich zu Ostern das Abendmahl zugeschikkt, und das sei auch unter solchen Gemeinden geschehen, die eine verschiedene Praxis gehabt. Es war das eine große Weisheit, sich auf eine Tradition zu berufen, zum Beweise, daß Differenzen zwischen den Gemeinden die Kirchengemeinschaft nicht aufgehoben hätten.

Wir erwähnen hiebei des Irenäus, der uns ein Werk adversus haereses hinterlassen hat, besonders gegen die Gnostiker gerichtet; was aber sein geschichtliches Urtheil betrifft: so muß man sich dabei in Acht nehmen, da er sich über seine Gegner nicht unbefangen sondern mit Haß und Tadel ausdrükkt, und der üblen Sitte dieser Zeit nachgeht, die von der Kirche sich entfernenden Parteien mit Schimpfworten zu behängen. Obgleich er in sehr großem Ansehn in der Kirche stand: so hat er doch zur Weiterförderung des kirchlichen Lehrbegriffs wenig beigetragen. Er bekämpft die Gnostiker mit der alten Ueberlieferung, daß nur ein Vater, ein Sohn und ein Geist sei, ohne sich auf die nähere Bestimmung und Erscheinungsformen einzulassen. Im Kirchenregiment, wie oben erwähnt, war er löblich mäßig. Noch in einer Hinsicht müssen wir seiner lobend erwähnen. Er be-

schwört am Ende einer verloren gegangenen Schrift beim Euse-bius die Abschreiber, sein Buch genau abzuschreiben und ja al-les zu vergleichen, damit keine Entstellungen geschähen. Es ist dies das erste Zeichen eines kritischen Verfahrens. Durch Ire-näus erfahren wir auch, daß damals schon Gemeinden in Ger-manien bestanden, die wahrscheinlich von Gallien aus dahin ge-kommen und nicht mehr jung waren, da er auch hier schon von Tradition spricht.

Der nächste Punkt, auf den wir nun unsere Aufmerksamkeit richten, ist die Zeit, wo die christliche Religion für eine erlaubte Religion (religio licita) im römischen Reiche gehalten wurde, das geschah durch ein Edict des Gallienus um 260. Man 260
sollte glauben, daß dadurch alle Verfolgungen gegen die Christen aufgehört hätten; das findet zwar sich nicht, aber die spätern Verfolgungen konnten doch nur geschehen auf eine das Gesez umgehende Weise oder durch ein rein willkürliches Verfahren; also kam das Christenthum durch jenes Edict zur Ruhe. Aber bis dahin ist es eine Zeit der Gefahr, zugleich aber der inneren Entwikklung.

Wir knüpfen hier unsere Betrachtung wieder an die mon-tanistische Bewegung an, und zwar an den Antheil, den Ter-tullian an dieser Partei genommen. Dieser war früher ein heidnischer Rechtsgelehrter, dann Presbyter und hat vorzüglich in Carthago gelebt. Wenn er auch zu Rom gewesen ist, so hat er dort wenigstens kein kirchliches Amt bekleidet. Er wurde erst in seinem späteren Alter, als er den Montanus als ein beson-deres Organ des heiligen Geistes schäzen lernte, Montanist (adv. Prax. p. 191). Augustin sagt, Er sei für einen Kezer erklärt worden, nicht grade, weil er Montanist war, sondern weil er, was genau damit zusammenhing, die zweite Ehe für ein stu-prum hielt. Man sieht daraus, daß der Begriff „für einen Kezer erklären" in verschiedener Bedeutung genommen wurde. Die Kirche erlaubte die zweite Ehe, nur der Geistliche hielt sich

davon fern (μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ, 1. Tim. 3, 2). Da er nun die groben Sünder von der Kirchengemeinschaft ausschloß, und hierunter auch die das stuprum treibenden waren: so sieht man, wie sich Tertullian und die Montanisten selbst ausschlossen. Augustin sagt, daß diese Partei damals, weil sie sehr schwach geworden, ihre Kirche zu Carthago der katholischen Kirche übergab. Die Lehre in großen Gemeinden konnte nämlich nicht an an einen Ort gebunden sein, sondern wurde an verschiedenen Stätten (Kirchenhäuser entstanden erst jezt) gehalten. An jedem solchen Ort gab es einen Episcopus und ein Presbytercollegium, welches durch die Stadt vertheilt war. Der Ort nun, wo der Presbyter Tertullian lehrte, hatte seine Meinung angenommen, und daher der Name Tertullianisten. Tertullians montanistische Schriften sind protreptisch in Beziehung auf die Strenge der Sitten, und diese hat ihn auch wol dahin gebracht, den Montanus für ein besonderes Organ des göttlichen Geistes zu halten. Wenn Tertullian auch zu Carthago zugleich aus der Kirchengemeinschaft wäre ausgeschlossen worden: so hätte der in hohem Ansehn stehende Bischof Cyprian ihn wol nicht als seinen vorzüglichsten Lehrer nennen können [a]).

a) Daß Tertullian als Montanist anderswo gelebt als in Carthago wird nirgends gesagt, auch giebt es keine Nachricht von einem seinetwegen in Carthago besonders ausgebrochenen Schisma. Da nun Augustin besonderer Tertullianisten erwähnt (haeres. 86.), welche ihrer geringen Anzahl wegen zu seiner Zeit ihre Kirche den katholischen übergeben und sich mit ihnen vereinigt, und da Tertullians montanistische Schriften größtentheils Ermahnungen sind, sich an die strengere Sitte anzuschließen, und seine Ueberlegenheit ihm gewiß viele Anhänger zuzog: so ist wahrscheinlich, daß diese sich am meisten in der Kirche, wo er als Presbyter lehrte, sammelten, und man ihnen vielleicht, um nicht eine völlige Spaltung hervorzubringen, diesen Namen gab. Schl.

C. Ereignisse

bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, wo das Christenthum als etwas erlaubtes im römischen Reich durch Gallien erklärt wurde. 260.

Es ist eine feste Nachricht, daß unter Commodus das Christenthum in die höheren Stände zu Rom kam; das mußte eine wissenschaftlichere Behandlungsweise hervorbringen, da man das Christenthum bisher nur unter den niederen Ständen und in den Provinzen gefunden hatte. Dazu kam noch, daß das Christenthum selbst unter den Soldaten Eingang fand. Die Auflehnung der Priester gegen dasselbe mußte freilich fortdauern, so lange es noch angesehene Anhänger des Heidenthums gab. Die Tempel wurden immer mehr verlassen und dies veranlaßte denn die Regierungen, die gegen das Christenthum verordneten Gesetze gegen die Christen in Anwendung zu bringen. Man brauchte daher nicht einmal nach Rom zu gehen, denn die Statthalter hatten ja die Macht dazu. Vom Severus ging ein neues Edikt gegen die Christen aus, es hatte aber mehr die Tendenz, daß keiner, der bisher der Staatsreligion angehangen, zum Judenthum oder Christenthum übertreten sollte. Man sieht daraus, daß die Juden noch fortfuhren Proselyten zu machen und gegen die Christen anzureizen; auf der andern Seite lag aber darin schon eine Garantie für die, welche schon Christen waren. Die Christen betrachteten sich seit dieser Zeit als in einer Art von Ruhe, und fingen nun zuerst an, kirchliche Gebäude aufzuführen. Das hinderte aber nicht, daß sich die Verfolgungen wieder erneuerten, doch nahmen diese immer eine neue Gestalt an. Maximin gab ein Edikt gegen die Lehrer des Christenthums. Dies war gegen des Severus Gesez, denn das waren doch keine erst übergegangene; vielleicht unter dem Vorwande, daß von diesen Verleitungen zum Christenthum überzutreten ausgingen. Unvergleichlich größer und allgemeiner war die Verfolgung unter Decius

in der Mitte des dritten Jahrhunderts. Was sie hervorgebracht hatte, ist nicht recht klar, sie hatte aber eine größere Allgemeinheit als die früheren; ihre Tendenz war, die Christen sollten dem Christenthum entsagen und die heiligen Schriften ausliefern. Daher finden wir in dieser Verfolgung verschiedene Grade von Lapsi, indem viele durch die ausgesuchtesten Martern verleitet wurden, das Christenthum zu verläugnen. Wir müssen nämlich, da Montanus sich so heftig gegen das Sittenverderben sezte, annehmen, daß viele zum Glauben übergetreten waren, denen es nicht recht Ernst um die Religion war, und andere gab es, die im Christenthum geboren waren. Daher unter den abgefallenen die Grade Sacrificati, Turificati, Libellatici und Traditores; die lezteren, die Auslieferer der heiligen Schriften, waren die gefährlichsten. Man sieht aber daraus, daß damals der Codex des neuen Testaments schon muß verfaßt und allgemein verbreitet gewesen sein. In dieser Verfolgung und in der des Valerian gaben die ansehnlichsten christlichen Lehrer, Cyprian, Dionysius von Alexandrien, Gregorius Thaumaturgos, das Beispiel, sich durch die Flucht sicher zu stellen und empfahlen es auch den übrigen Christen. Hierin finden wir eine verständigere Ansicht der Dinge, einen Mittelweg zwischen denen, die den Märtyrertod suchten, und den Gnostikern. In dieser Flucht vor der Verfolgung lag auch der erste Anlaß zum Eremitenleben. Man war in Einöden geflohen; theils kehrte man von dort in die Heimath zurükk, theils blieb man dort, besonders in Aegypten und Cyrene. Paulus Eremita in Aegypten war der erste, der das Leben in der Hütte beibehalten. Ob schon die ersten, die dies Beispiel gaben, eine höhere Verdienstlichkeit darin suchten, ist nicht leicht zu entscheiden. So wie diese Verfolgungen großen Abfall veranlaßten, wird auch im Gegentheil berichtet, daß Märtyrer, die unter allen Qualen dem Christenthum treu blieben, dem Christenthum großes Ansehen verschafften. Es wird gesagt, daß ein solcher standhafter Bekenner in Rom, wie Lau-

rentius besonders bekannt ist, Ursache war, daß das Christenthum vorzüglich in die höheren Stände kam. Der Unfall des Valerian gegen die Perser und die Nothwendigkeit, die Grenzen des Reiches zu sichern, brachte, in Verbindung damit, daß das Christenthum besonders unter den Soldaten Eingang fand, das Edikt des Gallienus hervor, wonach das Christenthum unter die Klasse der religiones licitae erhoben wurde (c. 260). 260

Nun knüpfen wir wieder an die Montanisten an. Aus dem, was über das montanistische Wesen gesagt ist, läßt sich kein anderes Resultat ziehen, als daß es eine stärkere Spaltung war, als wir bisher in der Kirche gefunden, und daß sie sich besonders darum weiter verbreitet hatten, weil sie von der Praxis ausgingen. Der stärkste Kampf dagegen war in Syrien und Jonien, wogegen der Montanismus sich besonders in den inneren Ländern Kleinasiens ausbreitete. Es war das aber keine völlig abgeschlossene, sondern eine durch mancherlei Uebergänge und Verschmelzungen vermittelte Spaltung, die nur hernach in der Geschichte vollständiger erscheint als sie gewesen. Man sieht dies auch daraus, daß Augustin den Tertullian auch adstipulator haeresis Novatianorum nennt, die erst nach seinem Tode ausbrach. Denn es wird mehrere Kirchenlehrer gegeben haben, die in manchen Punkten auf die Seite der Montanisten traten, wenn sie auch nicht die Prophetie in dem Montanus annahmen. Augustin sagt, Tertullian sei haereficatus, Hieronymus, daß er kein homo ecclesiae mehr sei. Tertullian sagt von sich selbst, Er sei gewissermaßen sejunctus von den Psychicis: denn die Montanisten behaupteten, sie allein wären die πνευματικοί, die große Kirche die ψυχικοί; die Art aber, wie Tertullian von diesem Verhältniß redet, bezeichnet mehr eine Denkungsart als eine völlig abgeschlossene Partei.

Außer chiliastischen Ideen hatten die Montanisten nur Aeußerlichkeiten; daß sie ihre Bischöfe besoldeten, hatte gewiß die Absicht, sie von andern Gewerben abzuhalten, welche eine Verletzung

der strengen Lebensregeln hätten herbeiführen können. Ihre chiliastischen Ansichten theilte auch Tertullian, und man sieht daraus, wie eine nicht auf rein geistige Weise motivirte Ertödtung der Sinnlichkeit immer wieder einer sinnlichen Lockspeise bedarf. Auf diese Aeußerlichkeiten des Montanismus hat auch Tertullian sehr viel gehalten, und es ist bei einem Manne von solcher Geistesbildung zu verwundern, wie er z. B. auf die Fasten so großen Werth legen konnte. „Auch Sodom und Gomorrha, sagt er, würden gerettet sein, wenn sie gefastet hätten, denn die Fasten bewahren nicht bloß vor Gefahren, sondern gewähren auch Erhörung der Wünsche von Gott." Er legte auch großen Werth auf das Zeichen des Kreuzes, es muß also damals schon üblich gewesen sein[a]). Es ist auch von gewissen Betstunden, als von etwas unter den Christen allgemein üblichem die Rede in seinen Schriften; es erscheint dies als eine allgemeine Sitte, die aus dem Judenthum ins Christenthum überging. Er erwähnt auch, daß nach der Taufceremonie gesalbt wurde, weil der Name Christen mit der Salbung zusammenhänge; jeder würde dadurch ein χριστός. Dabei kommt aber wieder vor, daß selbst Tertullian sich gewissermaßen gegen die Kindertaufe erklärt, doch aber so, daß man sieht, von neugebornen Kindern ist nicht die Rede gewesen, sondern von Kindern im Knabenalter, wogegen es bald darauf bei Cyprian heißt, daß auch kleine Kinder zum Sacrament des Altars zugelassen wurden. Tertullian sezte sich der Taufe der Kinder nicht entgegen, weil sie nicht den gehörigen Unterricht empfangen, sondern weil man sich zur Taufe durch Fasten und Nachtwachen und allgemeines Sündenbekenntniß vorbereiten müsse, etwas was bei den Kindern nicht möglich sei.

---

a) Hinter der Empfehlung des Kreuzeszeichens scheint mehr der Wunsch zu stekken, daß die Gewöhnung an ein gemeinsames Zeichen den Christen unmöglich machen möge, sich zu verbergen. Schl.

Was die eigentliche Entwikklung der Lehre anlangt: so haben auch Epiphanius und andere, die gegen die Montaniſten geſchrieben, ihnen das Zeugniß gegeben, daß ſie ſich nicht von der katholiſchen Kirche entfernten. Tertullian hat auch gegen mehrere Häretiker geſchrieben, und in der Schrift de praescriptione haereticorum auf die Autorität der Tradition gedrungen, nur von einer authentiſchen Auslegung iſt noch nicht die Rede. Er iſt aber auch der erſte, der gern Häreſien aufſuchte, wo keine waren, und es iſt nicht zu leugnen, daß er dabei etwas rabuliſtiſch zu Werke ging, was man ihm zum Theil verzeihen muß, da er vorher Advocat war [a]). Das trifft beſonders ſein Buch gegen den Praxeas, einen aſiatiſchen Chriſten, der den römiſchen Biſchof abhielt, ſich für die Prophetie der Montaniſten zu erklären. Dafür zählt er ihn nun unter die Ketzer, obgleich es Epiphanius und Theodoret nicht thun, und Auguſtin es nur erwähnt als eine Meinung einiger, daß er ſabellianiſire. Praxeas nahm ſeine antignoſtiſche Richtung dahin, daß er die Göttlichkeit Chriſti durchaus nicht wollte als eine προβολή, als ein aus dem göttlichen Weſen hervorgegangenes, angeſehen wiſſen. Es konnte ihm aber auch nicht die Aufſtellung des Irenäus, „Wir glauben an einen Gott, einen Sohn und einen Geiſt," genügen. Er ſtellte daher auf, daß der Ausdrukk filius Dei auf Jeſum als Menſchen gehe, und daß die Göttlichkeit in Chriſto nichts von der Gottheit auf irgend eine Weiſe abgeſondertes ſei. Er muß daher, um dies mit der Schrift in Uebereinſtimmung zu bringen, geſagt haben, Der ſich vom Vater unterſcheidende Sohn ſei immer caro, das menſchliche [b]). Allein da auch nur dieſer litt: ſo kann man nur mit Unrecht auf ihn den ſpäteren Ausdrukk Pa-

a) Falſche Auslegungen und Folgerungen finden ſich auch in den Büchern gegen Marcion und gegen die Valentinianer. Schl.

b) Praxeas muß geſagt haben, der Ausdrukk filius Dei gehe auf Jeſus als Menſch (p. 256), filium carnem esse i. e. hominem i. e. Jesum — patrem autem spiritum i. e. Deum i. e. Christum. Schl.

tripassianus anwenden. Ja wenn er auch nach Tertullian (p. 264) gesagt hat, pater compatitur filio, so hat er das nur gesagt von jener Consequenzmacherei in die Enge getrieben, um die Einheit der Personen zu bewahren, indem er der Gottheit in Christo das Mitgefühl mit der Menschheit zugeschrieben. Darüber hat Tertullian den Praxeas verkezert, und er machte am Ende die Folgerung, „Er habe weder den Vater noch den Sohn," weil er Sohn und Vater für eins hält. Daraus macht er weiter die Folgerung, „Wer den Sohn nicht hat, hat auch das Leben nicht," und so spricht er ihm das Leben ab [a]). Tertullian sagt, Christus sei filius Dei qua spiritus, und filius hominis [b]) qua caro. Ist nun caro die Menschheit in ihrer Totalität: so ist in spiritus keine deutliche Bezeichnung, weil der Mensch auch einen spiritus hat. Arg ist die Consequenz, mit der Tertullian schließt, da er dadurch auch selbst sich nicht von verdächtigen Ausdrükken frei gehalten. So wenn er sagt, Hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis, und hernach auch in suis propriis nominibus et per-

---

a) Qui filium non habet nec vitam habet. Non habet autem filium, qui eum alium quam filium credit. Schl.

b)] Wenn er dem Praxeas die Distinction zwischen filius Dei und filius hominis entgegensezt und darauf besteht, daß auch der erste d. h. die Gottheit in Christo sich vom Vater unterscheide: so hält er sich sehr zurükk von der Vermischung der Naturen, und bleibt auch dabei, Christus sei nur nach der menschlichen Natur gestorben, und so hält er sich auch von der translatio der Naturen zurükk. Aber theils hatte auch er im Apologeticus gesagt homo Deo mixtus, theils, indem er, um den Unterschied gegen Praxeas zu behaupten, sagt, Gott habe das Wort hervorgebracht, kann er die Zweiheit und Dreiheit, die auf diese Weise entsteht, nur schwer vom Polytheismus oder von gnostischen προβολαῖς retten. Beides wollte aber auch Praxeas vermeiden, und man kann beide Versuche als etwas, das besser vermieden wurde, in sich tragend neben einander stellen. Und so auch sind Tertullians Bilder von der Dreiheit sehr leicht ins heterodoxe deutbar. Man sieht die Schwierigkeit, sich zwischen diesen beiden Klippen auf der einen Seite und zwischen dem ebionitischen auf der andern durchzuwinden. Schl.

sonis: so sabellianisirt er mehr als Praxeas, indem er sich des Ausdrukks nomen bediente. Auf der andern Seite mußte er sich gegen den Vorwurf, gnostische προβολαὶ (alterius rei ex altera prolatio) anzunehmen, vertheidigen. Der Vater, sagte er, habe den Sohn hervorgebracht, wie der Quell den Fluß, die Wurzel den Strauch, die Sonne den Strahl, duae res sed conjunctae, duae species sed indivisae, duae formae sed cohaerentes. Das kann aber jeder so auslegen, daß es zwei Aeußerungsweisen des göttlichen Wesens seien, eine mittelbare und eine unmittelbare. Ferner sagt er vom Geist, Tertius a sole apex ex radio — Ita trinitas per consertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. Die Spize des Strahles läßt sich aber nicht vom Strahle sondern, wenn er nicht dann unter dem Medium des Strahles einen dritten versteht. Ebenso sind Formeln, die sich immer partiell aufheben, Dico alium esse patrem et alium filium et alium spiritum, nec tamen diversitate alium sed distributione. — Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus. Ideo spiritus Deus et sermo Deus, quia ex Deo, non tamen ipse ex quo est. Es ist das also ein Vorspiel zu den folgenden kirchlichen Bestimmungen, daß nämlich durch das Ausgehen von der Polemik nur solche allgemeine negative Formeln entstanden. Aber es genügte der Kirche, die nämlich nur wollte, daß nichts in die kirchlichen Formeln aufgenommen würde, was störend einwirken könne. Solche negative Formeln aber konnten am Ende sich beide Gegner aneignen, woher auch Tertullian, wo er sich den Gnostikern entgegensezte, sich dem Praxeas nähert, und streitet er gegen diesen, so nähert er sich wieder den Gnostikern. Es ist noch ein Nebenpunkt zu berühren, den man dem Tertullian zur großen Unbill ausgelegt hat. Er sagt zuweilen unbefangen, Man könne doch nicht leugnen, daß Gott einen Körper habe; und man hat ihn deshalb sehr grobsinnlicher Vorstellungen beschuldigt. Allein er

erklärt sich darüber (adv. Hermog. II. p. 128) so, Cum ipsa substantia corpus sit rei cujusque, nach Art der platonischen Vorstellung, „Die Seele sei ein Körper, nicht aber materiell, sondern als Substanz." Diese Behauptung und die von der Seele gleichfalls erkläre ich antignostisch, da der valentinianische βυθός (Urgrund) kaum eine wahre Existenz hat, und alles äonische zwischen Allegorie und Wirklichkeit schwankt. Er wollte nur Gott in der höchsten Wirklichkeit gedacht wissen, und bedient sich dazu eines unbeholfenen am besten aus der stoischen Terminologie verständlichen Ausdrukks, ohnerachtet er sonst mehr, als die alexandrinische Billigkeit that, das Handhaben der hellenischen und römischen Gelehrsamkeit verwarf. Gleichzeitig und etwas später unter Victor und Zephyrinus kommen mehrere abweichende Vorstellungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater vor.

Um diese Zeit ist nämlich die Rede von einer ebionitischen Partei, Artemoniten, welche Eusebius auf einen Artemon zurükkführt, und als ersten Erneuerer dieser Ansicht einen Theodotus aus Byzanz darstellt [a]). Dieser hatte sich dort bei einer Verfolgung verleiten lassen, Christus zu verleugnen, was ihm zu Byzanz übel ausgelegt wurde. Deshalb sei er nun nach Rom gegangen und habe sich damit entschuldigt, Er habe nur den Menschen in Christo verleugnet; dafür sei er aber aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und habe nun eine Partei gestiftet [b]). Er konnte dies, wenn er von Christo so dachte wie Ce-

a) Eusebius V. extr. und Theodoret nennen beide zusammen neue Nazaräer, und so wird wol die abweichende Meinung des Gennadius, daß Artemon behaupt t habe, die Gottheit Christi habe erst mit seiner Geburt angefangen, auf einer Verwechslung beruhen. Schl.

b) Es ist schwer zu sagen, wie weit diese Ansicht damals Consistenz gewonnen habe. Die Theodotianer werden angeführt als eine ordentliche Kirchengemeinschaft mit besoldeten Bischöfen, indessen fehlt es so an Details für diese Sache, daß man dies nicht buchstäblich nehmen kann, und die Nachricht von den besoldeten Bischöfen hat vielleicht keine andere geschichtliche Grundlage, als die Erzählung von dem Confessor Natalius.

rinth oder Valentin, die doch auch etwas göttliches in Christo annahmen aber daß der λόγος nicht mitgekreuzigt wäre, oder wenn er auch nur wie Praxeas dachte, oder nur wie Tertullian die Naturen auseinander hielt, mit einiger Sophisterei behaupten. Auch war ja die gewöhnliche Formel bei Verfolgungen, Christus den Gekreuzigten verleugnen. Der römische Bischof Victor, der ihn ausschloß, zeigt sich also auch hier wieder ausschließend. Eusebius berichtet, diese Partei habe gemeint, sie hätte die allein richtige Lehre, die bis auf Victor unbekannt gewesen sei. Theodoret fügt hinzu, Artemon habe dabei sich auf die Apostel berufen und gesagt, auch diese hätten Christum nur für einen Menschen erklärt, wobei er allerdings einzelne Stellen anführen konnte, wo Christus ἀνὴρ genannt wird in der Rede der Apostel, und anderes ähnliche. Wenn aber hinzugefügt wird, er habe gesagt, erst in der Zeit des Victor habe man angefangen θεολογῆσαι τὸν Χριστόν: so ist schwer zu sagen, worauf das eigentlich geht. Uebrigens wird dem Artemon und seinen Schülern Gelehrsamkeit zugeschrieben, auch weltliche, besonders grammatische und mathematische Kenntnisse. Dabei wird gesagt, sie hätten die Schrift verändert, aber es ist nicht klar, worin dies bestanden habe; wahrscheinlich waren es kritische Aenderungen. Bei Theodoret (II, 5.) aus dem parvus Labyrinthus wird auch erzählt, Theodotus habe einen Confessor Natalius verleitet, für Geld Episcopus seiner Partei zu werden, allein nachher sei dieser durch Träume geweckt worden und vom römischen Bischofe absolvirt wieder zur katholischen Kirche übergetreten. Darin scheint mir nur zu liegen, daß Theodotus nur die Absicht hatte, einen Confessor und Verleugner zusammenzustellen, um zu zeigen, daß beide doch könnten dieselbe Ansicht haben, und daß er die Vereinigung mit der katholischen Kirche wünschte und seine Ansicht nur entstand aus dem Maximum einer leichtsinnigen Auffassung der Erlösungslehre. Wenn man bedenkt, daß Praxeas beim Victor in großem Ansehen stand, und dieser sich solcher Ausdrükke be-

diente, welche jeden Unterschied Christi vom Vater leugneten, z. B. „Wer mich sieht, sieht auch den Vater“: so können wir wol glauben, daß durch die Polemik gegen solche Ausdrükke, die nachher auch verkezert wurden, die Verkezerung der Artemoniten bewirkt wurde.

Es ist hier noch zu erwähnen Noëtus von Smyrna, bekannt durch eine gegen ihn gerichtete aber nur in Fragmenten vorhandene Homilie des Hippolytus. Er scheint dem Praxeas in seinen Ausdrükken nahe gekommen zu sein, nur daß bei ihm mehr vom Vater und Sohn als vom Geist die Rede ist; lezterer ist ein munus, χάρισμα. Er soll in Bezug auf den Vater und Sohn gesagt haben, „Gott Vater sei, wie er wolle, sichtbar und unsichtbar, sichtbar sei er in Christo; er sei ἀγέννητος, aber er könne auch erzeugt sein, wenn er wolle, ebenso ἀπαθής. Das Wechseln bestehe nur, wenn es Gott κατ' οἰκονομίαν für zuträglich halte. So sei Gott Christus geworden und habe mit ihm gelitten, und hernach sei er in die ursprüngliche ἀπάθεια zurükkgekehrt. Vater und Sohn seien also bloß verschiedene Namen, um die Posteriorität des sichtbaren und die Priorität des unsichtbaren Gottes zu bezeichnen.“ Da nun niemand zu gleicher Zeit sagt, daß Noëtus ein Docet gewesen sei: so ist dies nur eine andere Art des Ausdrukkes für die Vereinigung des göttlichen Princips λόγος mit der Person Jesu. Noëtus hat sich auch an das alte Testament gehalten in der Art, wie er die Theophanien erklärt, daß diese jedesmal der λόγος gewesen seien; und nächstdem habe er sich daran gehalten, daß man vor allen Dingen die göttliche μοναρχία festhalten müsse, das Princip der göttlichen Einheit. Er berief sich nun auch wie Praxeas auf Ausdrükke Christi wie ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, und nächst der Antwort an Philippus (Joh. XIV, 9 etc.) war für ihn auch Röm. IX, 5. eine Hauptstelle. Der Gegner berief sich auf dieselben Stellen und sagte, Wenn das sollte noëtisch ausgelegt werden: so müßte es heißen ἓν εἰμι. Das will aber nicht viel sagen. Uebrigens suchte

sich Hippolytus in seiner Widerlegung ziemlich an denselben Terminis zu halten wie Tertullian gegen Praxeas. Er unterschied ebenso, Gott wäre εἷς κατὰ δύναμιν, und seine ἐπίδειξις τριχῇ κατ' οἰκονομίαν (Tertullians dispensatio). In diesen Ausdrükken war eigentlich nichts gegen Noëtus. Es ging in der Widerlegung auch hier dem Hippolytus so wie dem Tertullian, daß er doch einen Schein des Gnosticismus gewinnt, als von einer Unterordnung der Gottheit Christi unter die Gottheit des Vaters. Hippolytus sagt, Gott wäre zwar μόνος, aber doch auch πολύς. Hier soll die erste Vorbereitung liegen zur Vielheit. Nun aber geht er auf den λόγος specifisch zurükk und sagt, Der Logos wäre zuerst in Gott gewesen, aber zur Zeit als Gott gewollt (ὅτε ἠθέλησε) ἔδειξε τὸν λόγον αὐτοῦ, da habe er sein eigenes Wort gezeigt, indem er gleichsam die erste Stimme von sich gegeben. Also das Wort sei herausgetreten aus Gott gleichsam als das schaffende Wort. Damit verwechselte er nachher ἐγέννα und sagte, Also war denn ein ἕτερος bei ihm. Daraus kann man nun auch Kezerei herausbringen wenn man will. Nun sagt er ferner, Dieser Logos wäre freilich nicht als ein anderes Wesen bei ihm gewesen, und er ergeht sich in denselben Bildern wie Tertullian: ὑδὼρ ἐκ πηγῆς, ἀκτὶν ἐξ ἡλίου. Besonders räthselhaft ist die Stelle, wo er sagt, πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱὸς· τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. Hier sieht man, wie bei Hippolyt, indem er den Vater von der allen drei προσώποις gemeinsamen Gottheit nicht unterschied, auch keine reine Trinität ist, sondern der Vater mit zwei Ausflüssen. Nun führte er hernach die Christologie weiter durch, indem er den λόγος von υἱὸς unterschied; er sagte, der εἷς υἱὸς τελεῖος bestehe aus λόγος und σάρξ.

Andere Polemiker sagten, Wenn Gott früher allein war, so sei er doch weder ἄλογος noch ἄσοφος; und das führte hernach auch auf tertullianische Formeln zurükk. Wenn es vom Vater heißt, Er sei εἷς, aber habe δύο πρόσωπα (Vater und Sohn),

der Geiſt ſei die τρίτη οἰκονομία: ſo tritt der Geiſt noch zurükk. Hier ſehen wir alſo entgegengeſezte Tendenzen im Streit; die eine iſt mehr auf die Einheit und Identität des göttlichen Weſens gerichtet, die andere mehr auf den Unterſchied des göttlichen in Chriſto als etwas eigenthümlichen, was die Einheit zu verlezen ſchien. Wenn man mit dem Hippolyt denkt, die Trias ſei bloß eine ἐπίδειξις κατ' οἰκονομίαν, ſo liegt darin kein Grund abgeſehen von der οἰκονομία (Tertullians dispensatio, göttlichen Einrichtung) vor der zeitlichen Erſcheinung dieſe Dreiheit anzunehmen, und Gott, von aller οἰκονομία alſo von der Welt überhaupt abgeſehen, hat kaum etwas anderes als eine ἑνότης κατὰ δύναμιν. Wo ſich nun Hippolytus entſchieden von ihm entfernt, da muß auch er theils gnoſtiſiren. So wenn er ſagt, Gott ſei zwar nie ἄλογος geweſen, habe aber erſt zu einer Zeit ὅτε ἠθέλησε, als er das erſte Wort ſprach, ſeinen λόγος ſichtbar gemacht (ἔδειξε), wofür hernach der Ausdrukk γεννᾶν ſteht: fällt die Schöpfung von Ewigkeit her weg. Beim Noëtus iſt alſo die Tendenz der Identificirung, beim Hippolytus die Tendenz der Unterſcheidung, auf die alten Ausdrükke λόγος und σοφία gegründet, wobei aber doch eben keine reine Trinität herauskommt. Merkwürdig iſt die große Uebereinſtimmung mit Tertullian, obwol es doch nicht wahrſcheinlich iſt, daß beide Männer ſich kannten, wenigſtens nicht, als jeder die ſeinige ſchrieb, von der Schrift des andern wußten. Man hält den Hippolyt für einen Biſchof von Oſtia, was aber wol nicht wahrſcheinlich iſt wegen ſeiner griechiſchen Homilien. Es iſt übrigens kein Grund, mit Cave dieſe Homilie dem Hippolyt abzuſprechen. Auch iſt an dem Namen wenig gelegen, da man doch von Hippolytus ſo wenig weiß, ob alles einem zukommt oder auf mehrere zu vertheilen iſt. Auf jeden Fall iſt ſie aus der nächſten Zeit, da ſie mit οὐ πρὸ πολλοῦ anfängt. Man ſieht hieraus am beſten, wie allgemein und bis auf welchen Punkt ſich die Lehrenweiſe ſchon feſtgeſtellt hatte.

Als einen Verſuch, die Anſicht des Praxeas und Noëtus mit der katholiſchen zu vermitteln, kann man die Theorie eines ſpäteren, des Biſchofs Beryllus von Boſtra anſehn. Wäre Hippolytus aus dem arabiſchen Pontus: ſo kann Beryllus durch ihn veranlaßt ſein. Er ſagt, Der Sohn habe vor der Menſchwerdung κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφήν, in einer abgeſonderten Perſönlichkeit nicht exiſtirt, ſondern ſei in der göttlichen οὐσία mitgeſezt geweſen a). Dieſe zweite Perſon ſei, als ſie ſichtbar geworden, auch erſt eigentlich geworden. Dieſen Unterſchied konnte man nur als von einem rein chriſtlichen Geſichtspunkte ausgegangen anſehen; es kam beim übermenſchlichen in Chriſto nur auf das folgende an. Chriſtum als λόγος in die Schöpfung zu verwikkeln hat zwar einigen Grund in den neuteſtamentlichen Ausdrükken, aber keine recht eigentliche Wurzel im chriſtlichen Glauben, ſondern ſich in dem Verkehr mit den Gnoſtikern entwikkelt. Davon iſt der Ausdrukk des Beryllus eine Rükkkehr, wenn er ſagt, Das eigentlich göttliche in Chriſto iſt nur von ſeiner Menſchwerdung an zu ſezen. So concentrirt ſich alles in der Erlöſungslehre. Das bleibende Hervorgehen des λόγος als eines ἕτερος durch die erſte Stimme Gottes, ſo daß eigentlich die Perſonaliſirung des ſchaffenden Wortes entweder gleichzeitig war mit dem der geſchaffenen Welt oder bis zu dieſem Punkt vergeblich, dieſes war zu wenig in ſtreng didaktiſcher Methode haltbar. Auch konnte er weiter ſagen, Das Sprechen der ſchaffenden Stimme forderte keine Perſonaliſirung des λόγος, ſondern dieſe wurde erſt nothwendig mit der Menſchwerdung Chriſti, um uns zu erlöſen, wenn doch einmal nicht der Vater ſelbſt in Chriſto ſein ſollte. Nun iſt bekannt, daß wir eine Formel in unſerer Dogmatik haben in Bezug auf die menſchliche Natur Chriſti, daß ſie unperſönlich geweſen abgeſehen von der Vereinigung mit der göttlichen. Dazu iſt die Beryllſche Formel das Correlat,

a) Euſeb. VI. 33. Origen. p. 97.

Die göttliche Natur sei noch unpersönlich gewesen ohne Vereinigung mit der menschlichen. Da solche Formel antiebionitisch und antignostisch ist, sich auf der andern Seite auch entfernte vom Praxeas und Noëtus, denen man es vorwerfen konnte, daß sie meinten, der Vater habe gelitten: so stellt sich seine Theorie ganz von selbst in die Mitte [a]). Und da man sie ganz ungezwungen ansehen kann als die Lehre von der Unpersönlichkeit der göttlichen Natur in Christo vor dem Act der ἕνωσις und ἐνσάρκωσις: so erscheint sie als zusammengehörig mit der von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi vor diesem Act, und man muß sich wundern, wie das so viel Streitens habe hervorbringen können, bis Origenes endlich den Beryllus von seinem
244 Unrecht überzeugt habe (244). Schade, daß die Verhandlungen beider Männer verloren gegangen sind, und daß wir nichts genaueres wissen von den Motiven, deren jener sich bediente, um den Beryllus von der ewigen Abgesondertheit des Sohnes zu überzeugen. Gerühmt werden diese Unterhandlungen noch wegen des großen Beispiels der Mäßigung. Das Resultat von diesem allen ist also, daß die Ausdrükke λόγος θεοῦ der Sohn und σοφία θεοῦ der Geist, von Alexandria und Antiochia aus die herrschenden in der griechischen Kirche wurden. Die griechische Kirche ist aber nie so genau gewesen wie die römische. Denn wenn Noëtus sagte, Der Vater sei nie ἄσοφος und ἄλογος gewesen: so kann man auch sagen, der λόγος sei nie ἄσοφος und die σοφία nie ἄλογος gewesen. Man sieht also, wie eine Gewöhnung an die kirchlichen Formeln das Bedenken überwog, daß die Formeln nicht durchgeführt werden könnten. Es ist noch nicht bekannt, wie weit ihm Beryllus nachgegeben habe. Es kann

a) Ob er aber gemeint ist bei Origenes (T. IV. p. 22) qui hominem dicunt Dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non extiterit, sed quod homo natus patris solum in se habuerit deitatem, das möchte ich nicht mit Schroeckh behaupten. Schl.

sein, daß ihm Origenes nur entgegenhielt, daß seine schärferen Ausdrükke doch nie in der kirchlichen Sprache, die sich auf das neue Testament gründe, Raum finden könnten, und daß darin kein Grund zur Spaltung liege, und daß Beryll seine Formeln aufgab, um den Frieden nicht zu stören.

Dies führt uns nun sehr natürlich auf Origenes; um aber hier das Wesen und Wirken desselben darzustellen, müssen wir auf die frühere Zeit der alexandrinischen Schule zurükkgehen. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Athenagoras schon diese Katechetenschule in Alexandrien hatte, gewiß ist dies erst von Pantänus und Clemens. Der Begriff von dieser Schule ist verschieden. Einige wollen, daß es bloß ein Institut gewesen sei zur ausschließlichen Bildung für christliche Lehrer, andere überhaupt für Katechumenen. Das erste ist wol nicht wahrscheinlich, da einzelne abgesonderte Seminarien als öffentliche Institute einer einzelnen Stadt sich damals nicht denken lassen; denn Zeugnisse des Lernens brauchte keiner, um ein Lehramt zu erhalten, sondern wer fähig erschien, war dadurch zum Lehramt berufen. Einige hatten auch schon vor ihrer Bekehrung eine gelehrte Bildung genossen und konnten bei wenigem Unterricht in dieser Schule zu Lehrern des Evangeliums fähig werden und um so besser wirken. Es ist also wahrscheinlich nur eine Schule für Katechumenen gewesen, und auch dahin kommen wir unter Origenes; hernach geschah es, daß er die Anfänger einem andern überließ und sich nur die Unterweisung der fortgeschrittenen vorbehielt. Der erste Lehrer derselben, von dem wir aber nichts aufbehalten haben, ist Pantänus. Er, von dem es heißt, daß er in Indien gewesen, gehört unter diejenigen, die als Anfänger und Begründer christlicher Gelehrsamkeit angesehen werden können. Auf ihn folgte Clemens, von dem es heißt, er habe das Christenthum und hellenische Philosophie zusammenschmelzen wollen. Das ist zu viel gesagt. Sein Hauptverdienst wird am besten characterisirt, wenn man ihn einen literarischen Missionär

nennt, nur daß er weniger den Juden zugewendet ist, welche seit den früheren Seditionen und dem jüdischen Kriege in Alexandrien sehr heruntergekommen zu sein scheinen, als den Heiden. Sein Hauptsaz ist, „So wie Gott den Juden vor dem Evangelium das Gesez gegeben: so hat er den Heiden die Philosophie gegeben." Ja er zieht die Parallele noch weiter, „Beides sei zum Glauben nothwendig gewesen und diene jezt zur εὐσέβεια." So wenig er nun Gesez und Evangelium hat zusammenschmelzen wollen, eben so wenig Christenthum und hellenische Philosophie. So wie man aus dem Gesetze Keime und Bedürfniß des Evangeliums anführt, ebenso thut es Clemens mit Stellen der hellenischen Philosophen und Dichter. Es ist also eine apologetische Verwendung von der einen Seite und von der andern Seite Nachweisung des unzureichenden derselben. Zu einer Zeit, wo das Christenthum anfing sich weiter zu entwikkeln, war die Methode der alten Philosophie etwas, was, um die Begriffe zu unterscheiden, immer nothwendiger wurde. Es ist also keine Vermischung mit der Philosophie, sondern eine Anwendung der Gesetze des Denkens. So war also dies Institut sehr geeignet, eine glükkliche Mitte zu bilden zwischen den Traditionisten, die nur immer wollten dieselben Formeln der Lehre festhalten, wie z. B. Irenäus, und solchen, die eine willkürliche Speculation in das Christenthum hinüberbrachten, wie die Gnostiker. Die Autorität des Buchstabens und die Tradition wurde damals in lateinischen Gemeinden der afrikanischen und römischen Kirche besonders anerkannt, wogegen die willkürliche Speculation in den asiatisch-griechischen Gemeinden sich zeigte.

Wir haben von Clemens drei Werke, die ein ganzes bilden: sein *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας* (cohortatio ad Graecos) ist bestimmt, die Falschheit und Unzulänglichkeit des Heidenthums darzustellen; sein *Παιδαγωγὸς* enthält die Elemente des Christenthums, und steht gewiß in besonderer Beziehung auf seine Katechetenschule. Die *Στρώματα* sind die weiteren Entwikklun-

gen und Vermittelungen und enthalten seine ὑπομνήματα γνωστικά[a]). Diese besonders sollten die christliche γνῶσις, die festere Verknüpfung und wissenschaftliche Feststellung des christlichen Glaubens enthalten. Wenn er nun in dieser Beziehung eine gewisse Theorie von einer ursprünglichen Geheimlehre hatte: so hat ihm zweierlei vorgeschwebt; erstens hatte er die Analogie der heidnischen Mysterien für sich, und man hat es oft so dargestellt, als habe er diese in das Christenthum übertragen wollen. Ich glaube aber, daß ihm als Schema die populären Reden Christi zum Volke und die Reden zu seinen Jüngern vorschwebten. Wenn man nun dazu nimmt, daß Christus den Aposteln sagte, Er habe ihnen noch viel zu sagen, aber sie könnten es jezt noch nicht tragen: so lag seiner Theorie die Entschuldigung nahe. Es ist ja die Prätension, die noch jezt oft gemacht wird; wenn bedenkliche Sachen zur Sprache kommen: so wollen wir sie auch in der gelehrten Sprache halten, damit sie in einem engeren Kreise bleiben, was jezt weit schwerer ist als damals. Es liegt also nichts in seiner Theorie, was das Wesen des Christenthums aufgehoben hätte, noch nicht einmal der katholische Unterschied zwischen Clerus und Laien. War doch schon dem Origenes, ehe er Presbyter wurde, dieser Unterschied mitgetheilt. Ein anderes Werk des Clemens, Ὑποτυπώσεις, ist verloren gegangen. Es war, wie es Photius beschreibt, eine Erklärung vieler Bibelstellen, worin seine Theorie deutlich enthalten war, mit genaueren Begriffsbildungen und Philosophemen, doch haben wir nicht genug davon, um genau seine Auslegung mit der seiner Schule zu vergleichen.

Im Παιδαγωγὸς entwikkelt Clemens seine Sittenlehre als eine solche, die Aehnlichkeit mit der stoischen hat. Er unternimmt eine doppelte Polemik gegen die Laxität der Heiden und gegen allen Fastus und alles Prunken und Prangen mit äußer-

a) Vorangegangen war Tatian dnrch die προβλήματα. Schl. Kirchengeschichte.

lichen Werken und Handlungen. Dabei sehen wir auch, wie der Begriff der Kirche sehr stark hervortritt. Tertullian sagt zwar auch schon, Ecclesia principaliter ipse est spiritus, aber es war das in ihm begründet auf seiner lateinischen Richtung und montanistischen Meinung. Clemens hatte das nicht so vor sich, denn in Alexandria bildete die christliche Gelehrsamkeit als Gemeingut von Laien und Geistlichen ein Mittelglied, das die Vorstellung von der Kirche eher hinderte als förderte. Es war also das hervortretende Bewußtsein des großen geistigen Gemeinwesens das, wovon sich jeder nährte. Daher stellt er die Kirche dar zugleich als Jungfrau (Symbol der Reinheit) und Mutter, die alle erzieht. Die *Στρώματα* sind Fundgruben von Gelehrsamkeit; hier ist zugleich mit der apologetischen Verwendung für das Heidenthum Polemik gegen die willkürliche Speculation im Christenthum, Polemik gegen die Gnostiker. Hätten wir auch seine *ὑποτυπώσεις*: so würden wir sehen, wie er alle seine Lehren auf die Schrift begründet. Daß dies zuweilen nicht ohne Künsteleien abging, läßt sich leicht denken und es geht dies auch aus den Aeußerungen beim Photius hervor. Daß er aber alles auf die Schrift begründen zu können glaubte, unterschied ihn von den Gnostikern. Es finden sich auch Ideen darin, die nachher im Origenes vorkommen, und von denen man glaubt, daß sie Origenes zuerst in das Christenthum gebracht hat; so, wenn Photius sagt, Er habe eine Mehrheit der Welten vor Adam angenommen. Jedoch was er von der *ὕλη ἄχρονος* sagt, scheint mit des Clemens Ansicht nicht zu stimmen. Noch eine Theorie, die wir auch bei Origenes finden, ist, daß er gelehrt habe, es müsse wegen der nach der Taufe begangenen Sünden noch Reinigungen nach dem Tode geben. Doch hatte er keine Vorstellung von dem Fegfeuer, sondern diese Reinigung geschähe durch gewisse Gemüthszustände. Auch das war eine Lehre, die er, nach Photius *ἀπό τινων ῥητῶν* hatte und nicht auf die Schrift begründete.

Auf ihn folgte Origenes, über dessen früheres Leben manches noch ungewiß ist. Porphyrius läßt ihn als Heiden zum Christenthum kommen und ihn in der Schule des Ammonius Saccas gewesen sein. Die kirchlichen Schriftsteller lassen ihn von christlichen Eltern geboren werden, geben ihre Namen und Jahre des Todes an, so daß dies viel für sich hat, und reden viel von seinem jugendlichen Eifer für das Christenthum, womit sich bei dem Geist der damaligen Zeit das Schülersein des Ammonius schwer verträgt. Auch weiß man die Zeit nicht recht auszufinden und eine vermittelnde Meinung, wie Schroeckhs, er habe sich nur gelegentlich und unbestimmt des Unterrichts des Ammonius bedient, langt nicht aus. Plotin redet aber von einem andern Origenes und Porphyrius hat beide vielleicht vermischt. Es ist gewiß, daß er genau mit der griechischen Philosophie bekannt wurde, namentlich der ächt platonischen und rhetorisch-grammatische Bildung erhielt, und nach der kirchlichen Nachricht lebte er nach dem Märtyrertode seines Vaters vom Unterrichte darin, bis er in der Katechetenschule angestellt wurde. Er ist seinem Geist und seiner ausgebreiteten Wirksamkeit nach einer der größten Männer der Kirche, obwol er es äußerlich nicht weiter brachte als bis zum Presbyter, und auch das wurde ihm noch bestritten. Demetrius, Bischof von Alexandrien, ließ ihn in die Katechetenschule gehen. Als er nach Palästina kam, wunderten sich die Leute, daß ein solcher Mann noch nicht Presbyter sei; sie ließen ihn deshalb freie Vorträge halten, worüber Demetrius ungehalten wurde Als er nun gar zum Presbyter ordinirt wurde, schloß ihn der Bischof von seiner Kirchengemeinschaft aus und ließ ihn durch das Collegium seiner Presbyter absezen und aus Aegypten verbannen, wobei seine sogenannte Irrlehre nur Nebensache war; eine ähnliche Aeußerung des kirchlichen Despotismus, wie sie uns Victor gab. Hier also die Förmlichkeit und der bischöfliche Despotismus, aber doch noch nicht allgemein anerkannt, denn viele Diöcesen traten dieser Ver-

bannung nicht bei. Möglich ist, daß Eifersucht im Spiele war. Dadurch wurde er veranlaßt, seinen Wohnsiz größtentheils in Palästina zu nehmen; er mußte späterhin unter der Verfolgung
254 des Decius viel dulden, und starb im hohen Alter zu Tyrus (254).

Was nun seine Leistungen betrifft: so stehen seine Commentare über die heilige Schrift oben an. Die Veranlassung dazu soll gewesen sein, daß sein Freund Ambrosius ihn mit dem Commentar des Hippolytus über das Hexaemeron bekannt machte. Wenn uns mehr von diesem Commentare erhalten wäre: so würden wir näheres sagen können, in welchem Verhältniß Origenes zu ihm stand, doch haben wir nur noch wenige Fragmente übrig, in denen sich auch allegorische Spielereien finden, besonders in der Vergleichung des Erlösers mit der Bundeslade; solche spielende Allegorien müssen damals also schon allgemein gewesen sein, ohne an eine Schule gebunden zu sein. Was die speculative Richtung betrifft: so bleibt Hippolytus dabei stehen, daß Christus war ἄνθρωπος und θεός. Um zum ersten das doketische zu vermeiden, gebraucht er Ausdrükke, die auffallen, z. B. „daß er den Kelch des Leidens sich verbeten habe; daß er aus Furcht vor seinen Feinden geflohen;" jedoch sind das alles sittliche Handlungen. Das θεῖκὸν sezt er im hyperphysischen und in seinem Geschäft: Vorzeichen vor seiner Geburt, Sündenvergebung und Wunderthun. Man sieht also hier eine deutliche Trennung beider Naturen, als ob das sittliche nicht auch von der göttlichen Natur ausginge. Origenes nun hielt die katholische Mitte zwischen den damaligen entgegengesezten Ansichten [a]); er verficht die μοναρχία, die Einheit des alten und neuen Testamentes, gegen die Gnostiker, und antiebionitisch sezt er das göttliche in Christo und unterscheidet den λόγος im Sohne

a) Indem er zwischen Artemon und Noëtus die katholische Mitte hält, neigt er sich mehr zur bestimmten Unterscheidung des Sohnes vom Vater, indem er das μόνος ἀληθινὸς θεὸς zum Kanon annimmt, und danach sowol das ἓν ἐσμεν als die Antwort an Philippus erklärt. Schl.

vom Vater. So unterscheidet er nun das göttliche in Christo vom Vater, indem er nach einer platonischen Terminologie einen Unterschied macht [a]) zwischen αὐτόθεος, Gott im ursprünglichen Sinne, und dem μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον, „was durch eine Theilnahme an der Gottheit des Vaters göttlich geworden." Dazu kommt, daß er sagt, Der Vater sei μόνος ἀγέννητος; und zu der paulinischen Stelle sagt er, Man müsse bemerken, daß es nicht heiße, es sei πάντα ὑπὸ τοῦ λόγου gemacht, sondern nur δι' αὐτοῦ [b]). Er beantwortet zugleich die Frage, ob auch das πνεῦμα δι' αὐτοῦ gemacht sei, so, daß er sagt, Wer die τρεῖς ὑποστάσεις annehme, dem sei auch das πνεῦμα τιμιώτερον als πάντα, also nicht unter die πάντα begriffen, ἀγέννητον aber sei nichts außer dem Vater; λόγος und πνεῦμα stehen also in einer dunklen Mitte zwischen Gott und dem All. So unterscheidet er auch die Wirksamkeit: die Wirksamkeit des Vaters erstrekkt sich auf alle Dinge, die des λόγος bloß auf das, was am λόγος Theil haben kann, das Vernünftige, und die des πνεῦμα nur auf die Gläubigen. Das ist ganz biblisch, und man kann nicht begreifen, wie ihn Photius der ἀσέβεια beschuldigte; doch behauptete dieser auch von Clemens, daß er υἱὸν εἰς κτίσμα κατάγει; jedoch stellt Origenes alle drei durch den Ausdrukk ὑποστάσεις gleich. Wir werden später Veranlassung haben zu betrachten, von welchem Gesichtspunkte aus Origenes über diese und ähnliche Theorien ist verkezert worden.

Daß Origenes die Wirksamkeit des Geistes auf die Gläubigen bezog, könnte man noch auf besondere Weise heterodox so auslegen, daß der Mensch erst müßte ein Gläubiger geworden sein, ehe sich die Wirksamkeit des Geistes auf ihn erstrekke, mithin sei der Glaube nicht des Geistes sondern des Menschen eignes Werk. Das hat er aber nie ausgesprochen und man kann

a) IV. p. 50.
b) p. 60.

es ihm daher nicht zurechnen, denn er ist gewiß bei der paulinischen Theorie geblieben: der Glaube komme durch die Predigt; und die Predigt ist doch ein Werk des Geistes. Wenn nun Origenes sagt, Die drei in der Trinität wären ἓν der ὁμονοίᾳ, συμφωνίᾳ und ἑνότητι βουλήματος nach: so giebt das einen Schein von Polytheismus. Er sezt aber noch dazu, „Sie wären Eins, wie die Gläubigen Eins wären, μία ψυχή;" man hat also diese Vergleichung nicht verstanden, denn diese geht davon aus, daß die Kirche wesentlich Eins ist und ihr Leben nur in dem einzelnen erscheint. Er sagt ferner, Die ἑνότης βουλήματος sei in den dreien, weil die θεία φύσις in ihnen dieselbe ist, und ὁμόνοια muß man nicht vergleichen mit διάνοια, sondern es ist gleich der Identität des νοῦς als der οὐσία, wovon die ὑποστάσεις nur die Erscheinungen sind. Es ist das also eine falsche Beschuldigung, und unbewußt polytheistische Reste sind im Origenes nicht zu finden; dazu war er zu speculativ und in seiner Speculation zu platonisch. Origenes sagt unter andern auch, „Das πνεῦμα ἅγιον sei den Gläubigen die ὕλη aller χαρισμάτων," d. h. die lebendige Einheit derselben, die eine andere Erscheinung gewirkt unter anderen Bedingungen; „und als diese lebendige Einheit aller χαρισμάτων sei der Geist die lebendige Einheit in der Kirche." Wo nun die Form die Vielheit ist, da muß die Einheit durch Materie ausgedrükkt werden. Er will also sagen, Die ὕλη sei die lebendige Einheit der χαρίσματα, der Erscheinungen.

Ein Punkt, den Origenes besonders herausgehoben, ist die Vereinbarung des Uebels und böſen mit der göttlichen Allmacht und Weisheit und die damit zusammenhängende Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Dies führt uns auf die Theorie seiner Lehre in seiner Schrift περὶ ἀρχῶν. Die christliche Lehre selbst gründet er durchaus auf die heil. Schrift; seine Philosophie lehnt sich nur an die Punkte, wo die Schrift

nicht rein didaktisch ist, sondern μυθώδης, d. h. die Punkte vor und nach diesem Leben. Darin geht er aus von einem ursprünglichen Sein aller Seelen bei Gott. Diesen habe Gott eine vollständige Willensfreiheit mitgetheilt, was ihm der höchste Beweis der göttlichen Allmacht ist. Das Herabsinken der Seele in die Materie verbindet er mit früherer Schuld, welche auch als Minimum doch überall vorausgesezt werden müsse, wo Materie ist. Er sezt also die Schuld hier auf Erden überall als das ursprüngliche für das Leben. Wenn nun die Mittheilung der Freiheit der höchste Beweis der Allmacht ist: so muß ebenso am Ende die göttliche Weisheit ihren Zwekk vollkommen erreichen in einer allgemeinen Beseligung, wo Gott alles in allem ist. Darauf gründet sich seine Lehre von der ἀποκατάστασις, und daraus haben einige geglaubt schließen zu können, er habe Christo nur eine sehr untergeordnete Stelle anweisen können, wenn er die Beseeligung der Menschen auf die göttliche Weisheit bezieht. Allein er ist darin ganz rein, denn die Erlösung der Menschen durch Christum ist doch ein Gegenstand der göttlichen Weisheit, wenigstens stellt er die Erlösungslehre reiner dar als viele seiner Zeitgenossen. Man muß hier nur gleich bemerken, daß er, wie die folgende griechische Kirche, die Erlösung als Versöhnung mit Gott durch Aufhebung der Schuld nicht darstellte. Er blieb also in der Analogie mit seiner Kirche. Es ist zwar nicht zu übersehen, daß Origenes die Uebel als Läuterungsmittel darstellt; er sagt von der Verhärtung des Pharao, „Man kann nicht behaupten, daß sie ein Mittel zu seinem geistigen Tode war, sondern weil sie recht heraustrat, so sei das gerade ein Mittel zu seiner Umkehr gewesen." So scheint es also, als ob er geglaubt habe, daß die Erlösung vom Uebel durch das Uebel geschehe, er habe also keiner Erlösung bedurft. Allein das hat er nicht so gemeint; er sagt nur, daß durch das Hervortreten des Uebels die Erkenntniß des Uebels geschehe, aber durch die Erscheinung des Erlösers

und durch die Mittheilung des Geistes in Christo sei erst die wahre Liebe und Kraft zum Guten entstanden [a]).

Origenes leugnet ferner eine Schöpfung in der Zeit, „Gott könne nie angefangen haben Herr zu sein, und das Herrsein sezt einen Gegenstand dieses Zustandes voraus." Doch meinte er, das zeitlose in der Welt seze nicht eine Unabhängigkeit der Welt von Gott voraus; da aber nur Gott ἀγέννητος sei: so könne er darum doch die Welt hervorgebracht haben, nur nicht in der Zeit. Er geht nun von der platonischen Idee der Beseelung der Gestirne aus, und verbindet damit die rectificirte jüdische Engellehre, daß die Engel als untergeordnete Geister den Weltkörpern vorständen. Da es nun freilich scheinen konnte, als sei die Erde und der Mensch im Gegensaze gegen diese Engel etwas sehr untergeordnetes, und man daher einwenden könnte, es sei anmaßlich zu glauben, daß Gott um der Menschen Willen seinen Sohn sollte gesandt haben, und daß bloß auf sie eine Theilung im göttlichen Wesen sich bezöge: so nahm er an, daß die Erlösung durch Christum ein Gemeingut für alle endliche Vernunftwesen sei, vermittelst einer anders nicht zu erreichenden Wirkung auf die Freiheit, dergleichen er ja auch annehmen müsse, wenn es überhaupt Lehre haben solle. Indem aber seine Grenzphilosopheme dem Buchstaben des mythischen in der Schrift widersprachen und er sie auf der Schrift begründen wollte: so kam ihm dabei seine allegorische Erklärungsart sehr zu Statten. Aber nicht er ist der Urheber derselben, sondern Clemens, Hippolytus und die Gnostiker hatten sie schon. Wir brauchen daher nicht dem Porphyrius zu glauben, welcher berichtet, er habe

a) Origenes stellte freilich nicht ausdrücklich eine Theorie von der Schwächung der Freiheit durch die Sünde auf, und also ist nicht abzusehen, wie er sich in den späteren Streitigkeiten würde gestellt haben; aber wenn er auch alle Uebel als Läuterungsmittel ansah: so kann doch aus den Uebeln keine reine Liebe zum guten entstehen, und so bleibt immer der reinen und tadellosen Erscheinung des göttlichen λόγος die Stelle, diese möglich gemacht zu haben. Schl.

das aus der alexandrinischen Allegorisation über den Homer gelernt [a]). Aber das ist gewiß, daß er der erste war, der eine ordentliche Theorie über diese Allegorien aufstellte, indem er unterschied das buchstäbliche Verständniß, das ethische und mystische. Da ist also immer Mehrheit des Sinns, wo das ethische und mystische hinter dem buchstäblichen latitiren konnte. Er geht aber mitunter so weit, daß er sagt, Der buchstäbliche Sinn sei zuweilen nur Schein. Allein seine Regeln für die Unterscheidung sind zu unbestimmt, und seine Theorie hängt selbst sehr am Buchstaben: so wenn er sagt, Daß die Worte „Gebot Gottes" im alten Testamente den buchstäblichen Sinn haben, der Ausdrukk „Gesez" aber einen ethischen Sinn erfordere. Wenngleich das nun nicht immer das richtige war: so blieb es doch ein Zurükkgehen auf die Schrift und ein heilsames Schuzmittel gegen die gnostische speculative Willkür. Es war ein Substantiiren des Christenthums und ein Unabhängigmachen von außerchristlicher Speculation. Origenes konnte auch dadurch einen andern Einfluß auf die Lehre ausüben, der nur nicht recht früh bemerkt wurde, sonst würden noch früher Streitigkeiten entstanden sein.

Aus der Verbindung seiner Lehre von einer zeitlosen Schöpfung und von einem ursprünglichen Sinn der Seele bei Gott

a) Wenn diese gleich dem Origenes nicht fremd war, so war sie ihm doch dazu nicht nothwendig, sondern die geschichtliche Basis seiner Hermeneutik war unstreitig die philonische ἀλληγορία νόμου, und die speculative Basis war das Princip, daß in der Schrift weder etwas verkehrtes noch unbedeutendes sein könne, und daß hinter jedem scheinbar solchem etwas anderes zu suchen sei. Dieses stimmt auch sehr mit der Hypothese der Inspiration, wie sie damals konnte gefaßt werden. Dabei ist seine Allegorie, wenn gleich manches einzelne mir sehr gekünstelt erscheint, dennoch keineswegs willkürlich, sondern er geht immer den Spuren der Schrift selbst nach, und wendet nur das dortige allegorisiren auf andere Stellen an, oder entwikkelt das allgemeinere Maxim. Augustin und andere spätere sind darin viel willkürlicher. Dies ausgenommen ist seine Auslegung wie seine Kritik sehr verdienstlich, und wenn er auch im Text manchmal willkürlich geändert hat, so ist es doch nie seiner Manier oder seiner Lehre zu Liebe geschehen. Schl.

geht hervor, daß er eine ewige Präexistenz der menschlichen Seelen bei Gott, da sie erst durch ihre Schuld in die Materie herabsanken, angenommen hat, also auch eine Präexistenz der Seele Christi. Ist diese nun der λόγος gewesen: so wurde sie durch das Menschwerden variirt; aber es ist wahrscheinlich, daß er auch eine ewige menschliche Seele Christi annahm und in der Reinheit derselben nur die Möglichkeit einer Verbindung beider sezte, so daß man daraus nur sieht, wie vollständig er Christo eine menschliche Seele beigelegt. Allerdings sind auch in den Lehrsäzen des Origenes manche Veranlassungen zu Mißverständnissen, die nur später erst heraustraten. Gegen den Celsus, welcher gesagt hatte, Das Wohlgefallen eines Gottes sei wenig, das Wohlgefallen mehrerer Götter stehe doch höher, sagt er auf rhetorische Weise, Dem Wohlgefallen Gottes folge das der Engel und aller seligen Geister, welche sich über das Wohlergehn des guten freuen und für ihn beten, aber ungerufen. Seine Theorie von dem Verhältniß des Vaters zum Sohne sprach sich auch darin aus, daß er wollte, man sollte nicht zum Sohne sondern zum Vater, aber immer durch den Sohn beten. Dagegen legt er auch an anderen Stellen einen großen Werth auf das Mitgebet frommer Menschen, was aber auch ganz consequent ist in demselben Sinne, in welchem man überhaupt dem Gebet einen Erfolg beilegt; doch liegt darin der erste Keim zu manchen nachherigen Mißbräuchen der katholischen Kirche. Er sah aber die ganze Wirkuug des Gebets nur geistig an. Dem Fasten dagegen legt er keinen anderen Werth bei, als daß es eine Uebung in der Enthaltsamkeit sei. Ein anderer Keim zu Mißbräuchen ist, wie er die Sündenvergebung von Christo abhängig macht, indem er sagt, Sie könne durchaus nicht anders stattfinden, als unter der Bedingung der Taufe. Nun war es eine sehr allgemeine Frage, Wie es mit den Sünden nach der Taufe stünde? Man hatte geglaubt, für die Sünden nach der Taufe keine Vergebung zu finden, weshalb man auch wol die

Taufe lange aufschob. Origenes legte einerseits auf das Märtyrerthum keinen großen Werth, indem er behauptete, Christus habe das Leiden um des Glaubens willen nicht allen sondern nur den Aposteln zugemuthet. Auf der andern Seite aber lehrte er, ohne Taufe sei keine Vergebung und die Bluttaufe also das einzige Mittel für die nach der Taufe begangenen Sünden. Der erste Saz ist in Verbindung mit dem lezten nicht mehr superstitiös, und Origenes, ein zu strenger Denker, konnte das nicht von dem äußerlichen Leiden verstanden haben; denn es war doch zufällig, ob jene zum Märtyrerthum kämen, sondern er hat es von der inneren Bereitwilligkeit und der Kraft dazu verstanden. Aber auch hierin sind Keime zu Mißdeutungen. Als andere Mittel führt er an das Almosengeben, selbst die Büßungen und das Bekenntniß, um einen heilsamen Rath zu bekommen. Beim Origenes ist das durchaus etwas gesundes gewesen, enthält aber die Keime zu späteren Verfälschungen.

Es ist bekannt, daß Origenes ein großes Verdienst um die Kritik des alten Testaments in seiner Hexapla hat, die das hebräische in hebräischen und griechischen Buchstaben enthält, nebst der Uebersezung der LXX. und des Symmachus, Aquila und Theodotion. Ebenso verdanken wir ihm in seinen Commentaren über das neue Testament noch Lesarten, über die wir sonst nichts wüßten. Auch gab er sich mit der höheren Kritik ab. Er bezweifelt auch die Aechtheit der fünf katholischen Briefe und redet davon, daß von manchen seiner Zeit dem Paulus der Brief an die Hebräer abgesprochen werde, obwol er sich nicht dazu bekennt, denn er hält den Grund, daß die Schreibart in diesem Briefe zierlicher sei als in den pauliniſchen Briefen, für unzureichend. Außerdem aber beruft er sich auf Worte Christi in apocryphischen Büchern, wie auf das Evangelium κατ' Ἑβραίους.

Dies veranlaßt uns auch ein Paar Worte hierüber hinzuzufügen. Die Briefe der Apostel waren die ersten, welche Anlaß gaben zu einer solchen kanoniſchen Sammlung; hiezu kön-

nen erst später die Evangelien gekommen sein, so wie denn noch später andere Schriften von Privatpersonen, wie der Pastor des Hermas aufgenommen worden sind. Die Briefe waren von einer Gemeinde zur andern gekommen, die Evangelien waren nur Privatschreiben, auf das unbestimmte hin bekannt gemacht und erst später von einzelnen gesammelt. Wenn nun reisende Christen sich den kanonischen Schaz der Gemeinde zeigen ließen und Abschriften mitnahmen: so zeigt es sich, wie die kanonischen Sammlungen jeder Gemeinde zunahmen. Wenn man nun fragt, Warum wurden die apocryphischen Schriften nicht vervielfältigt? so müssen wir sagen, Es muß sich der reine christliche Sinn dagegen gesezt haben, was aber nicht als das Produkt einer literärischen Forschung zu betrachten ist; auch kann es nicht daher gekommen sein, daß diese Schriften nicht den Namen eines Apostels führten, denn da gab es ein Evangelium des Petrus, eine Apocalypse des Petrus u. s. w. Dies führt uns nun auf die andere Apocalypse und in eine Gegend, wo wir einen Mann finden, der ihre Unächtheit behauptete. Es ist das der Presbyter Gajus in Rom, der aber griechisch schrieb und uns nur durch Eusebius bekannt ist. Er berichtet, In seiner Kirche sei es allgemein bekannt, daß der Brief an die Hebräer, wenn gleich im Kanon, nicht vom Apostel Paulus herrühre, sondern man schreibe ihn bald dem Barnabas, bald dem Lucas zu. Gajus bezweifelte auch die Aechtheit der Apocalypse des Johannes in seinem Streit gegen den Chiliasmus, aber ohne eine Ueberlieferung seiner Kirche. Daß er nun bloß dieser Polemik wegen den johanneischen Ursprung verwarf, ist nicht wahrscheinlich, denn Origenes bekämpfte auch die Chiliasten und berief sich darauf, daß in der Apocalypse die bilderreichen Stellen nicht könnten buchstäblich genommen werden. Gajus muß also wol noch andere Gründe gehabt haben, sonst würde er auch bei diesem nächsten stehen geblieben sein. Noch ein anderer Zeitgenosse des Origenes beschäftigte sich mit Kritik, Julius Africanus. Er

ſtellte Unterſuchungen an über die Geſchichte der Suſanna im Anhange zum Daniel, über die Geſchlechtsregiſter im Matthäus und Lucas, als eine Paradoſis der Verwandten Jeſu, welche unter Domitian zulezt vorkommen. Er ſchrieb auch eine *χρονογραφία*, aus der Euſebius in ſeinem Chronicon viel geſchöpft hat. Schade alſo, daß ſeine Schriften meiſt untergegangen ſind. Dieſer Presbyter zu Nicopolis in Paläſtina hat auch ein Buch *κεστοὶ* geſchrieben, das viel weltliche Gelehrſamkeit enthielt, wie die Deipnoſophiſten des Athenäus. Ferner Dionyſius von Alexandria, der würdigſte Schüler des Origenes, deſſen Nachfolger er auch in der Schule geweſen war, einer der bedeutendſten Männer in der Kirche, ſezte die Zweifel des Gajus über die Apocalypſe fort [a]).

Kurz nach dem Tode des Origenes trug Sabellius zu Ptolemais in Pentapolis ſeine noëtiſch-berylliſche Theorie über das göttliche in Chriſto und dem heiligen Geiſte vor (260). Wir 260
wiſſen wenig urſprüngliches darüber; die älteſte Nachricht iſt der Auszug eines Briefes des Dionyſius von Alexandrien beim Euſebius, worin er nur ſagt, Es ſei eine Meinung, die eine ſtarke *ἀναισθησία* in Bezug auf den Geiſt enthalte und *ἀπιστία πολλὴ* in Bezug auf den *λόγος*. Wie der milde und von Conſequenzmacherei entfernte Dionyſius dies gefaßt habe, iſt ſchwer zu ſagen. Theodoret ſagt, Sei es nun *ἓν τριώνυμον πρόσωπον* oder *τρεῖς ἐνέργειαι ἢ καὶ τρία πρόσωπα* bei *μία ὑπόστασις*, immer bleibt *ὁ αὐτὸς ὡς πατὴρ ἐνομοτέθησεν, ὡς υἱὸς ἐνανθρώπησεν, ὡς πνεῦμα ἅγιον τοῖς Ἀποστόλοις ἐπεφοίτησε* die Hauptſache, alſo aller Unterſchied nur auf die opera ad extra beſchränkt, und man ſieht wie *ὑπόστασις* bald für das Weſen, bald für die Erſcheinung gebraucht wird, und eben ſo wenig auch *πρόσωπον* fixirt iſt. Man ſieht alſo, daß

a) Dionyſius hatte ganz den milden Karakter ſeines Lehrers, dieſen bewies er auch in der Behandlung der Nepotianer.

er annahm, es solle das göttliche in Christo keine προβολὴ sein, sondern das unmittelbar göttliche, und es ist gewiß das erste Mal, daß der Geist, das πνεῦμα, welches bisher immer zurükkgetreten war, auf eine Stufe mit dem göttlichen in Christo gesezt ist. Aus dem ersten πατὴρ ἐνομοτέθησε sieht man, daß er Antignostikus war, daß er A. T. und N. T. als einig ansah, daß er die ganze Trias auf die Offenbarung bezog nicht auf die Schöpfung, die er dem göttlichen Wesen ohne diese Triplicität beilegte. Die Trias sezte er doch nicht als etwas ewiges, sondern als etwas zeitliches, nur auf die οἰκονομία bezogen. Nimmt man noch eine Nachricht des Epiphanius hinzu: so wird sich auch die Kritik des Dionysius verstehen lassen. Epiphanius sagt auch, Er habe den λόγος mit einem Strahl verglichen, der von der Sonne ausgeht; die Sonne ist aber nicht der Vater, sondern der αὐτόθεος der μόνας. Dieser Strahl sei in die Sonne wieder zurükkgekehrt; er muß also die Menschlichkeit Christi mit der Himmelfahrt Christi haben aufhören lassen. Wie er damit die Lehre von der Wiederkunft Christi verbunden hat, wissen wir nicht; ganz geleugnet kann er sie nicht haben, sonst würde Epiphanius in seiner bitteren Kritik etwas gesagt haben. Vielleicht hat er, wie jezt mehrere Separatisten, angenommen, daß Christus bei seiner Himmelfahrt das menschliche abgelegt habe und vielleicht es bei der Wiederkunft wieder annehmen werde. Was nun von der ἀπιστία in Bezug auf den Geist gilt: so ist das wol darauf zu beziehen, daß er den Geist in den Propheten nicht annahm, die Prophetie also wol auf die Gesezgebung des Vaters bezog. Epiphanius sagt, Seine Ansicht habe sich selbst ausgebreitet in Mesopotamien und in der Gegend von Rom. Von der Kirche ist seine Ansicht eigentlich nie verworfen worden, sondern man hat sie nur später als eine kezerische angesehen, dagegen wurde Dionysius selbst wegen seines Angriffs und der Art desselben als heterodox angegriffen und kam in den Verdacht, die Gottheit Christi geleugnet zu haben.

In der Polemik des Dionysius gegen Sabellius sind nämlich Ausdrükke vorgekommen, die die späteren Arianer für sich benuzten. Er soll gesagt haben, „Das Verhältniß des Vaters zum Sohn sei wie das des Pflanzers zum Weinstokk, des Baumeisters zum Schiffe.“ Er mußte sich schon zu seiner Lebenszeit vertheidigen und sagte, Es rühre das bloß aus einem Mißverstande her. Es kam das her von einer verschiedenen Auffassung des Wortes *υἱός*; bald verstand man darunter den ganzen Christus, bald bloß den *λόγος*. Dionysius gebraucht den Begriff auf die erste Weise, und da war es richtig; da er unter *υἱὸς* den ganzen Christus verstand: so nahm er auch Bedenken das *ὁμοούσιος* in Bezug auf ihn und den Vater zu gebrauchen, obgleich er sagte, daß er mit denen übereinstimmte, welche sich dieses Ausdrukks bedienten. Ob er aber selbst sich gleichsam darüber entschuldigt hat, oder ob dies nur erzählt wird, weiß ich nicht. Von einem anderen Schüler des Origenes, dem Gregorius Thaumaturgos von Neocäsarea, heißt es, Er habe in einem Gesichte des Johannes und der Maria eine Formel für den Glauben erhalten, darin ist von dem Ausdrukk *ὁμοούσιος* nicht die Rede, aber Ausdrükke, die sich darin würden zusammenfassen lassen, „Der Sohn der ewige vom ewigen, der unsterbliche vom unsterblichen.“ Gregorius ist der erste in der Legende; es werden von ihm Wunder erzählt, die ganz bedeutungslos, ja selbst ganz unchristlich sind. Er hatte einmal in einem heidnischen Tempel übernachtet und mußte nun dem Satan schriftlich Erlaubniß geben wieder einzuziehen. Es ist schlimm, daß solche Dinge unter übrigens ganz glaubwürdigen Sachen erzählt werden; es war das die erste Neigung zur Akrisie. In der großen Milde und Mäßigung des Dionysius spiegeln sich auch andere Begebenheiten seiner Zeit. Seine vorgeblich unchristlichen Ausdrükke wurden vor den Bischof von Rom gebracht, nicht aber als Anklage, auch nicht weil jener höher stand; es war zwischen beiden eine völlige Gleichheit. Doch hielt es der Bischof von Alexandrien

nicht unter seiner Würde, an jenen zu schreiben und ihm zu beweisen, daß man ihn mißverstanden habe. Es ist das wieder ein Beweis, wie alles bedeutende vor den römischen Bischof kam [a]).

Es sind hier noch zwei Streitigkeiten zu erwähnen, der nepotianische und novatianische. Nepos war ein ägyptischer Bischof, ein Dichter, der sich, vielleicht großentheils aus hymnischen Interesse, auf die Apocalypse warf und den Chiliasmus vertheidigte. Er schrieb daher gegen den Origenes eine Schrift unter dem Titel, „Gegen die Allegoristen." Dionysius erfuhr es erst nach des Nepos Tode, hob aber durch seine Milde die partielle Spaltung sogleich wieder auf; er schrieb auch noch zur Vorsicht ein Werk περὶ ἐπαγγελιῶν, das aber leider verloren gegangen ist.

Von einem größeren Umfange waren die novatianischen Streitigkeiten. Sie gehen zurükk auf die Verfolgungen unter Decius und Valerian, die zunächst nur gegen die Lehrer gerichtet waren, aber dabei natürlich viele andere Christen trafen. Bei der großen Verbreitung der Kirche unter allen Ständen stand es natürlich um Sitten und Lebensgenuß wie heute. Es war auch eine ziemlich allgemein angenommene Maxime, daß es erlaubt sei, sich den Verfolgungen durch Verbergung zu entziehen, wie es Cyprian that. Andere wurden verbannt, wie Dionysius, andere hingerichtet. Viele Christen aber verleugneten, welches freilich kein Abfall war, aber, wenn auch nicht den libellaticis, doch den turificatis und sacrificatis zur Todsünde gerechnet ward. Nachdem die Verfolgung aufgehört hatte, wollten sich die Lapsi wieder in die Kirche aufnehmen lassen, und da war man hier zur Milde, dort zur Strenge geneigt; Synoden wurden gehal-

a) Rom spielte in dieser Sache keine Rolle einer praerogativa. Die Meinung eines Bischofs von solchem Ansehn wie Dionysius konnte nur von ausgezeichneten und an einem ausgezeichneten Orte geprüft werden. Auch Dionysius, wiewol er nach Rom schrieb, that es nicht auf irgend eine unterwürfige Weise.

ten, um sich zu verständigen, doch waren auch in einem Presbytercollegium oft verschiedene Meinungen. Das war auch zu Rom nach dem Märtyrertode des Fabian geschehen, und bei dem erledigten Bischofsstuhl suchten beide Parteien um die Wiederbesezung zu wetteifern (250). An der Spize der strengeren 250
stand Novatian, an der Spize der gelinderen Cornelius. Novatian, streng, mürrisch, nicht ehrgeizig, äußerte laut, daß er nicht den bischöflichen Siz suche, daß er sich aber aus allen Kräften der Milde jener andern Partei entgegensezen werde. Als nun das Haupt der milden Partei Bischof wurde, entstand aus bloßer Besorgniß der andern Partei eine Spaltung, da Novatian und die strengeren Presbyter dem Bischofe die Kirchengemeinschaft aufsagten. Novatian hatte diese Meinung, Man solle die Lapsi nicht aus der Kirchengemeinschaft ausschließen, aber sie in einer beständigen Kirchenbuße lassen, wenn sie aufrichtig begehrten zugelassen zu werden [a]); daher mußten sie, was die unterste Stufe der Buße war, unter den Katechumenen stehen (πρόσκλαυσις), und durften nicht dem Abendmahl sondern nur dem Gottesdienste der Katechumenen beiwohnen. Seine Theorie war eigentlich reiner und milder, weil er göttliche Vergebung zuließ ohne Vergebung der Kirche, nur insofern inconsequent, als man alle Kirchenhandlungen als Gnadenmittel ansieht. In dieser Hinsicht isolirte also seine Theorie das Abendmahl und sah es mehr als Genuß an. Die andere Partei behauptete, Da man den Lapsis doch nicht die göttliche Vergebung absprechen könne: so dürfe man ihnen auch nicht die kirchliche vorenthalten. Insofern hatten sie die Schrift für sich, und die an sich laxe Theorie der katholischen hatte doch als Gnadengrund dieses, daß die Kirche gleichsam die göttliche Vergebung bestimmen könne. Novatian

a) Novatian behauptete, Die abgefallenen dürften nie in die volle Gemeinschaft wieder aufgenommen werden, ohnerachtet er ihnen die göttliche Vergebung nicht absprach; auch war er nicht leicht in Herabstimmung der damals schon gewöhnlichen Grade der Buße. Schl.

wurde nun zum Bischofe seiner Partei ordinirt, aber die Beschuldigung, daß er sich habe von drei trunkenen Bischöfen ordiniren lassen, ist eine leidenschaftliche Lüge.

So war es nun in Rom geschehen, ebenso in anderen Gegenden, besonders in Afrika, wo eben Cyprian Bischof geworden war. Dieser noch von montanistischen Principien tingirt, also zur Strenge geneigt, faßte hier auch entschiedene Vorliebe für die andere Partei. Dies hatte einen besonderen Grund bei diesem Manne. Das Kirchenregiment hatte sich um diese Zeit ausgebildet; es waren außer den Diakonen auch Subdiakonen und viele kleinere Kirchenämter entstanden. Der Bischof Cyprian wünschte nun das monarchische Princip aufrecht zu erhalten, d. h. das Ansehen des Bischofs in seinem Sprengel über sein Presbyterium geltend zu machen. Cyprian hatte nämlich einen Presbyter Novatus, der einen Diakonus Felicissimus, vielleicht vor Rükkkehr des Cyprian, ohne sein Vorwissen ordinirt hatte. Cyprian hatte ihn daher wegen dieses eigenmächtigen Eingriffes in die Observanz, nachdem er Carthago verlassen, auf einer Synode von der Kirchengemeinschaft ausschließen lassen. Novatus war nach Rom gegangen, kurz zuvor als dort die novatianische Spaltung anfing, und Cyprian hatte ihm einen größeren Einfluß auf dieselbe zugeschrieben, als dieser gewiß gehabt; daher denn die große Parteilichkeit des Cyprian für den Cornelius. Die asiatischen Bischöfe waren meist auf der Seite des Novatian, der nun auch den Dionysius von Alexandria für sich zu gewinnen suchte, indem er ihm schrieb, Er sei von den Anhängern seiner Partei fortgerissen worden, keineswegs wollte er eine Spaltung. Dionysius schrieb ihm mit Recht, Wenn das so sei, so möge er seine Partei zu überreden suchen, zur katholischen Kirche zurükkzukehren. Das war aber nicht die Absicht des Novatian, vielmehr fing er an sich selbst ausschließend zu betragen und die zu seiner Partei übertretenden sogar noch einmal zu taufen. Er brachte dadurch eine offenbare Spaltung hervor, so

daß nun Dionysius auch sich gegen ihn erklärte, indem er sagte, Er lebe mit Novatian in Feindschaft, weil er die Kirchengemeinschaft aufhöbe. Die Novatianer verbreiteten sich auch nach Afrika, Asien, Gallien, und überall gab es einen katholischen und novatianischen Bischof neben einander, bis die Veranlassung des Streites aufgehoben wurde, indem es keine Verfolgungen mehr gab.

Hiemit hing zusammen der Streit über die Kezertaufe. Schon Tertullian hatte gegen die Marcioniten behauptet, daß die Kezertaufe ungültig sei, ebenso eine Synode zu Iconium (235) 235
in Bezug auf die Montanisten. Cyprian als Schüler des Tertullian behauptete ein gleiches gegen die Novatianer; die Novatianer konnten freilich nicht die anderen der Kezerei beschuldigen, aber behaupteten, Wie sie in der Pönitenz zu lax seien, so seien sie auch in der Taufe zu lax. Cyprian machte die Sache mit seinen Bischöfen auf einer Synode ab und theilte die Verhandlungen dem römischen Bischofe Stephanus mit. Dieser, ein zweiter Victor, wagte es den Cyprian von der Kirchengemeinschaft auszuschließen, aber es fanden sich Bischöfe genug, die dem Stephanus erklärten, Er schließe sich dadurch eigentlich nur selbst aus. Allein bald wurde die Ansicht des Stephanus die herrschende, besonders durch den Uebertritt des Dionysius auf seine Seite, der durch einen besonderen Fall, den er in einem Briefe beim Eusebius (VII, 10) erzählt [a]), dazu bewogen wurde; und diese Ansicht des Stephanus ist denn auch bei allen christlichen Religionsparteien die herrschende geblieben, die Taufe gelten zu lassen, wenn sie nur wesentlich christlich ist. Nur die Menoniten machen eine Ausnahme, da sie das Wesen der Taufe in den vorhergegangenen Unterricht legen und das eigene Be-

a) Dionysius erzählt nämlich, Er habe selbst einen nicht zum zweitenmal taufen wollen, der mit ruchlosen Worten getauft sei; welches an einen magischen Glauben zu grenzen scheint, aber doch nur Bescheidenheit war; nämlich er könne nicht mit einem von vorn anfangen, der schon so lange alle Gottesdienste und Sakramente mitgemacht habe. Schl.

kenntniß für nothwendig halten. Die ganz äußerliche Ansicht der spätern römischen Kirche, die Idee von der ostensiblen Einheit der Kirche, scheint bei Cyprianus zum Grunde gelegen zu haben. Sein Buch von der Einheit der Kirche demonstrirt bloß die Nothwendigkeit derselben, aber trägt nichts bei die Frage zu lösen.

Der Streit war eigentlich eine Folge von der Nichtlösung der Aufgabe, unter welchen Bedingungen der Fall einer gänzlichen Trennung der Kirchengemeinschaft stattfinde. Beim Stephanus lag das dunkle Bewußtsein zum Grunde, daß man in der Spaltung zu weit gegangen sei; das galt besonders in dem Gegensaze gegen die Montanisten und Novatianer, welche in der Lehre gar nicht abwichen. Dionysius hatte gewiß in der ganzen Sache das rechte getroffen. Es ließ sich in der damaligen Zeit noch nicht absehen, welche Spaltungen noch vorkommen würden, und es ließen sich daher noch keine festen Regeln geben, doch, meinte er, müsse man die Spaltung nicht in den Akt der Inauguration hineinlegen. Wollte man ihm nicht folgen: so konnte bei der geringsten Abweichung das eintreten, was zwischen Cyprian und Novatian stattfand; denn Novatian selbst taufte alle die noch einmal, welche aus der katholischen Kirche zu ihm übertraten, und war in diesem Sinne der Gegensaz zu Dionysius. Daher sagte Cyprian von der Seite der Uebertreibung aus, „Wenn auch Novatianus für den Glauben den Tod litte: so dürfe man ihn nicht einen Märtyrer nennen, weil er eigentlich nur den Lohn für seine Verbrechen erhalten habe, für die Spaltung der Kirche“ a).

a) Diese Leidenschaftlichkeit ist die schroffste Seite in Cyprian, der sonst sowol an unmittelbarem Einfluß auf die Kirche als auch an Klarheit und Reinheit des Glaubens den Tertullian weit übertraf. Er war ein eifriger Episkopale, daher vorzüglich eifersüchtig auf Presbyter und Diakonen, überall die Freiheit jedes Bischofs in seinem Sprengel vertheidigend, und gegen den anderen Clerus auch das alte Recht der Gemeinden zu Hülfe nehmend. Schl.

Das Wesen der novatianischen Spaltung hat sich noch einmal wiederholt in der meletianischen, kurz nach der diocletianischen Verfolgung (306), wo der Bischof Petrus von Alexandrien auf der Seite der milden Partei stand, Meletius von Nicopolis an der Spize der strengen Partei. Meletius wollte die abtrünnigen auch nicht einmal zur Kirchenbuße zulassen; dennoch traten viele auf die Seite des Meletius, und diese Spaltung hat sich bis auf das nicänische Concil erhalten. Die Polemik war so heftig, daß man einen Unterschied zwischen Meletianern und Christianern machte. Wir sehen also, daß die Aufgabe der Einheit der Kirche durch das bisherige noch nicht gelöset war. Cyprianus Buch über die Einheit der Kirche trug auch nichts dazu bei, diese Aufgabe zu lösen. Wir können nicht leugnen, daß das christliche auf eine sehr äußerliche Weise gefaßt sein mußte, um solche Ausschließungen hervorzubringen. Hätte man sich aller Gesezе über die Kirchenbuße enthalten: so wäre das alles nicht geschehen. Die Gesezе über die Kirchenbuße waren zu sehr an bestimmte Zeit und bestimmte Formen gebunden, und sezten eine äußerliche Auffassung des Christenthums voraus. Sehen wir nur die vier Stufen im Canon des Gregor Thaumaturgus: 1) προσκλαυσις, die büßenden durften sich an die Kirchthüre stellen und da die hineingehenden bitten, für sie zu beten; 2) ἀκρόασις, sie durften hineingehen, mußten aber am Eingange stehen bleiben und vor dem Gebete hinausgehen; 3) ὑπόπτωσις, wo sie dem Gebet schon beiwohnen konnten, aber mit den Katechumenen hinausgehen mußten; 4) σύστασις, wo sie der Austheilung des Abendmahls zusehen konnten, aber am Abendmahle selbst nicht Theil nehmen durften. Wenn aber alle Theile des Gottesdienstes Gnadenmittel sind: so ist es etwas wunderliches und durchaus ganz äußerliches, wenn solche Stufen gemacht wurden. Es zeigt, wie das ganze Verhältniß des äußerlichen und inneren seit der Verbreitung der Kirche mißverstanden war. Man hätte lieber daran denken sollen, den noch nicht

306

gefallenen zuvorzukommen, als die gefallenen so zu bestrafen. Dazu kommt, daß hier noch Begünstigungen stattfinden konnten, indem die Märtyrer und Confessores aus geistlichem Hochmuth sich das Recht anmaßten, für einzelne gefallene Fürsprache einzulegen, dem sich Cyprian mit Recht widersezte, und es wurde zwar eine Fürsprache der Gemeinde angenommen, aber nicht von einzelnen. — So hatte denn das äußere eine Spaltung hervorgebracht, wie sie die Differenzen der Lehre nie hätten bewirken können. Es bereitet uns das vor, in der Folge ein immer größeres Ueberhandnehmen des äußerlichen über das innere zu erwarten, das dann erst spät wieder das andere Extrem vorbereitete.

Wir bemerken noch einiges aus dem Zustande der Kirche in manchen einzelnen Punkten. Es finden sich in einem Briefe Cyprians schon Spuren, daß die Kinder das Abendmahl bekamen, ein Zustand, wonach auch die Kindertaufe schon sehr allgemein sein mußte. Ja Cyprian erklärte sich darüber zu einem anderen Bischofe, Es sei nicht nöthig mit der Taufe der Kinder zu warten bis zum achten Tage. So stehen sich diese beiden entgegengesezten Ansichten der Taufe gegenüber; die einen beschleunigten sie, die anderen schoben sie so weit als möglich auf wegen der Sünden nach der Taufe, die für unverzeihlich gehalten wurden. Die Taufe der bekehrten wurde aufgeschoben. Daß das Abendmahl den Kindern damals schon sehr früh muß gereicht sein, beweist die Anekdote aus der Verfolgung, daß eine Amme das Kind habe vom Gözenopfer essen lassen, um es allen Verfolgungen zu entziehen. Hernach als es das Abendmahl bekommen, habe sich dies nicht mit dem vorhergenossenen vertragen, und das Kind sei nur durch Besprechungen und Gebete vom Tode errettet worden. Es war also schon sehr viel Superstition. — Zu dieser Zeit kommen auch schon die ersten Spuren von der Ohrenbeichte vor. Es wurde nach der Verfolgung unter Decius ein besonderer Presbyter eingesezt, um das Bekenntniß der büßenden zu hören. Da es eine so große Menge

von gefallenen gab, hielt man es für unschikklich, alle dieses Bekenntniß öffentlich ablegen zu lassen, und dies ist die erste Spur dieses Verfahrens.

So sind wir nun an unseren Grenzpunkt gekommen, die Zeit, wo das Christenthum in die Klasse der religiones licitae erhoben wurde. Damit war verbunden, daß das Christenthum kein Hinderniß mehr zu irgend einem bürgerlichen Amte oder Geschäfte sein konnte. Wir finden schon früher hier und da die Erlaubniß, daß die Christen obrigkeitliche Aemter bekleiden konnten, wir finden aber auch die Stimme des christlichen Geistes sich dagegen erheben, weil leicht Umstände damit verknüpft sein konnten, die der Christenpflicht entgegen waren. Da es damals an einer bestimmten Verfassung fehlte: so konnte es leicht sein, daß ein Kaiser wieder ohne vieles Aufsehen das Gesez des Gallienus aufhob, aber die Christen traten doch äußerlich mehr hervor; sie bauten Kirchen, begingen die Feier ihrer Feste öffentlich u. dgl. Es ist dies also ein Vorspiel zu dem Verhältnisse, welches durch die entschiedene Erklärung des Constantin für das Christenthum eintrat. Der neue Grenzpunkt, den wir uns nun stekken, ist der, daß Constantin die allgemeinen Fäden der Kirche für die Ordnung des äußerlichen Zustandes in seine Hand nahm. Der Punkt aus dem Leben des Constantin könnte seine Taufe sein, oder auch die Zeit, wo er durch eine allgemeine Kirchenversammlung die Kirche vereinigte, oder wo Constantin das Edikt des Gallienus erneuerte und die Kirche als moralische Person anerkannte, indem er der Kirche erlaubte Testamente anzunehmen.

Das erste merkwürdige, was aus jenem veränderten Zustande hervorging, waren die Begebenheiten des Paulus von Samosata, Bischofs von Antiochien (270). Diese Händel fin- 270
gen in den letzten Jahren des Dionysius von Alexandrien an. Paulus bekleidete auch ein angesehenes bürgerliches Amt, und so war es leicht möglich, daß ein etwas laxer Mann beides nicht gehörig auseinanderhielt und aus dem weltlichen Leben in die

bischöfliche Amtsführung manches mit herübernahm, was hier Stolz und Uebermuth war. Daher wurde er beschuldigt, daß er Beifallsbezeugungen in der Kirche (κρότους) verlangt und Hymnen auf sich selbst in der Kirche habe singen lassen. Es bedurfte also keiner Abweichung in der Lehre, daß ein solcher Mann seines Amtes entsezt wurde. Wir können aber nicht wissen, wie viel an jenen Beschuldigungen wahr ist, da wir die Berichte aus dritter Hand haben und Uebertreibungen und falsche Auslegungen schon in der Ordnung waren. Paulus wurde auch angesehen als Erneuerer der Theorie des Artemon, der Christus für einen bloßen Menschen hielt. Allein man thut dem Paulus zu viel Ehre an, ihn auf den Artemon zurükkzuführen. Die Gegner des Artemon lassen diesem das Recht widerfahren, daß er ein Mann von Kritik, Gelehrsamkeit und Ernst war. Wegen der Leichtsinnigkeit und Frivolität des Paulus möchten wir ihn lieber mit dem Theodotus vergleichen. Dionysius wurde eingeladen zu einer Synode nach Antiochia, allein seines Alters wegen mußte er die Einladung ablehnen, starb auch bald darauf; Paulus hatte sich auch schriftlich an ihn gewendet und ihm mehrere verfängliche Fragen vorgelegt. Die Beschuldigung der Frivolität gegen Paulus gewinnt dadurch noch an Wahrscheinlichkeit, daß Dionysius bei seiner großen Mäßigung ihn so gering hielt, daß er ihm selbst nicht darauf antwortete, sondern nur sein Gutachten darüber an den Bischof abgab. Paulus konnte sich wegen seiner Lebensweise damit entschuldigen, daß er zugleich ein bürgerliches Amt bekleidete, wo die Schmeicheleien gegen den Kaiser auch auf den Statthalter übertragen wurden. Paulus Abweichung in der Lehre soll einen rein weltlichen Ursprung gehabt haben. Damals hatte nämlich die judaisirende Zenobia Syrien inne, und es heißt, Paulus habe, um sie für das Christenthum zu gewinnen und um nicht den Schein des Polytheismus zu erhalten, ihr das Christenthum auf eine ebionitische Weise dargestellt. Aber das ist gewiß falsch, denn erstlich hat er

in keinem andern Stükke judaisirt, zweitens war Zenobia schon besiegt, als die Sache zur Sprache kam. Paulus tergiversirte häufig, versteckte sich hinter zweideutige Ausdrükke anderer, er gab zu, daß der θεῖος λόγος in Christo von seiner Empfängniß an gewohnt hätte, so daß man ihn bald für einen Anhänger des Beryllus, bald für einen Anhänger des Sabellius hielt; so kämpfte er sich auf der ersten Synode glükklich durch. Auf der zweiten stellte man ihm einen ihm gewachsenen gewandten Mann gegenüber und es wurde jedes Wort niedergeschrieben; und da kam das heraus, daß er behauptete, Christus sei ψιλὸς ἄνθρωπος, nur auf eine besondere Weise von Gott begnadigt; das ist also die Spize der Prophetie. Den θεῖος λόγος hielt er für die bloß menschliche Vernunft, nur im ausgezeichneten Grade; dagegen hat er Christus in seiner Erhöhung stets Gott genannt. Da er aber in der Kirche Christum für Gottes Sohn halten ließ: so ist es freilich schwer, seine eigentliche Meinung herauszuerkennen, aber es scheint doch das herauszukommen, daß das die erste Spur von der Ansicht war, es habe sich Christus durch seine Tugenden zur Göttlichkeit erhoben, also eine adoptive Gottheit, wie in der Folge bei Socinus. Paulus legte seinen Gegnern auch Fragen vor, um sie zu verwirren, Wie es heißen könne von Christo, wenn der λόγος τοῦ θεοῦ von Anfang an ihm eingewohnt, „er nahm zu an Weisheit," und wie Petrus sagen konnte in der Apostelgeschichte, „Gott habe den Gekreuzigten zum Herrn und Christ gemacht," was doch auf etwas späteres deutet? Daß in diesen Verhandlungen der Ausdrukk ὁμοούσιος schon vorgekommen und von den versammelten Bischöfen verworfen worden, ist gewiß. Nur hat ihn wol nicht Paulus zum Ausdrukk seiner Meinung gebraucht, sondern nur disputirt, Wenn man seine Meinung nicht annehme, so müsse man zu dieser übergehen, und daraus wird er solche Folgerungen gezogen haben, daß die Bischöfe den Ausdrukk nicht adoptirten. Es wäre sehr interessant, wenn

wir genauer darüber unterrichtet wären, was für Folgerungen Paulus daraus abgeleitet, wie er die Bischöfe nöthigte, diesen Ausdrukk nicht zu adoptiren. Man sieht, wie man im Voraus gegen diesen Ausdrukk eingenommen war, und wie man einen Mittelweg suchen mußte zwischen diesen beiden, der in der That schon durch den Origenes und Clemens gegeben war, der diesen Ausdrukk verwirft und doch sagt, Daß er mit denen, die diesen Ausdrukk gebrauchten, ganz einverstanden sei. Leicht konnte man also aus der Partei des ὁμοούσιον in eine sabellianische Vorstellungsweise übergehen, wie wir das nachher am Beispiele des Marcellus von Ancyra sehen werden, und wir werden auch sehen, wie aus einem Vermittlungsversuche zwischen beiden Vorstellungsweisen der Arianismus hervorging. — Paulus weigerte sich, den bischöflichen Siz zu räumen, und wahrscheinlich wegen seiner bürgerlichen Stellung wußte man keinen anderen Rath, als die Sache vor den Aurelian zu bringen, welcher für den entschied, den der römische und die andern italischen Bischöfe anerkennen würden. Ein erstes Beispiel dieser Art, das aber von wenigem Einfluß war; woraus man sieht, daß die Präponderanz von Rom damals noch gar nicht angelegt war.

Wir kommen nun auf die Vorbereitungen des Arianismus. Wir müssen hier unsere Aufmerksamkeit richten auf die alexandrinische Schule, deren höchste Blüthe Origenes und Dionysius waren. Ihre Lehren sezten zwei Männer fort, deren Succession nicht mehr ganz sicher ist, Piërius und Theognostus, Schüler des Origenes. Photius sagt ausdrükklich, daß Piërius Vorsteher des διδασκαλεῖον zu Alexandrien gewesen, so wie er der Lehrer des Pamphilus von Cäsarea war. Photius giebt Auszüge aus einem Werke von ihm in zwölf Büchern. Er sagt, „Vater und Sohn seien bei ihm zwei οὐσίαι καὶ φύσεις, aber er rede doch εὐσεβῶς, indem er diese Worte gleich ὑποστάσεις, gleich personae, seze; das πνεῦμα aber seze er δυσεβῶς unter Vater und Sohn.“ Photius konnte

das ſo nennen, bis dahin aber hatte erſt Sabellius den Geiſt den beiden andern gleichgeſtellt. Er war auch der Vertheidiger des Origenes gegen Methodius und andere. Es ward der Grundſaz von ihm aufgeſtellt, der auch ſehr zwekkmäßig die Einheit der Kirche gegen übermäßige Verkezerung ſchüzen konnte, daß nichts, worüber Jeſus und die Apoſtel nichts gelehrt, könne als Grund der Verurtheilung oder Ausſchließung gebraucht werden. So nahm er Origenes Lehre von der Auferſtehung und von der Präexiſtenz der Seelen in Schuz, Daß hierüber entgegengeſezte Meinungen gleich gut beſtehen könnten. Ein anderer Schüler des Origenes war Theognoſtus, von dem Photius ſagt, Er habe den Sohn für ein κτίσμα gehalten, welcher nur über das vernünftige herrſche; er rede alſo δυσεβῶς; doch will er ihn auch in Schuz nehmen.

Es hatte ſich in dieſer Zeit eine Polemik gegen Origenes gebildet; die einen gingen aus von einer andern wiſſenſchaftlichen Anſicht der Sache, von einer weniger auf die Idee geſtellten und daher mehr das buchſtäbliche hervorhebenden Behandlungsweiſe. Von dieſer Art war Methodius, ein theſſaliſcher Biſchof. Er hat mehrere Werke geſchrieben, faſt alle gegen den Origenes; eines gegen die Valentinianer, woran man ſieht, daß er ſich den Origenes mehr auf der Seite der Gnoſtiker dachte. Er ſchrieb gegen die Anſicht von der Materie, dem Leib, den Origenes als Strafe der Seele anſah. Er ſagt dagegen οὐδὲν φύσει εἶναι κακόν, ſondern das ſei erſt ſchlecht, was die ſchlechte Seele aus dem Körper mache. Ferner περὶ τῶν γενητῶν, worin er die zeitloſe Schöpfung des Origenes beſtritt, περὶ αὐτεξουσίου (den freien Willen), worin er eine geringere Freiheit des Willens annahm. Hier dachte Origenes tiefer, indem er den freien Willen und das Weſen des Menſchen für identiſch anſieht. Methodius beſchränkt ſie mehr auf die Wahl, τοῦ πρᾶξαι τὸ κακὸν ἢ μή, nicht auf die Vorſtellung des böſen ſelbſt. Dieſe mehr realiſtiſch ſcheinende Theorie iſt doch we-

niger realistisch, als die idealistische des Origenes. Eine andere Polemik von ihm ist aber sehr unwissenschaftlich, worin er sehr über das Eindringen hellenischer Wissenschaft ins Christenthum klagt. Doch sezten Pierius und der ägyptische Bischof Hesychius des Origenes Geist fort, der erstere sich mehr mit der Kritik des neuen Testamentes, der leztere sich auch mit der LXX beschäftigend. Gleichzeitig mit ihm lebte Lucian aus Antiochien, ein Freund des Paulus von Samosata, ehemals eine Zeit lang Anhänger des Samosatenismus und Lehrer des Arian, welcher sich oft auf ihn beruft. Dennoch ist es nur mehr Schein als Wahrheit, wenn man ihm eine Mischung der kirchlichen Lehre mit dem Nazaräismus Schuld giebt.

Nach der Verfolgung des Decius und Valerian trat ein abwechselnder Zustand von Ruhe ein und zum Theil von Begünstigung, ja, wie aus Paul von Samosata erhellt, eine öffentliche Anerkennung der kirchlichen Verhältnisse der Christen, bis unter Diocletian, nachdem er den Galerius adoptirt, und der hieraus entstehenden Hexarchie neue und grausame Verfolgungen sich entspannen, welche abwechselnd fortdauerten, bis Constantin sich in der Regierung befestigte. Da der kaiserliche Befehl des Diocletian besonders auf die Vernichtung der heiligen Schrift ging: so bildete sich hier freilich eine höchst gefährliche Klasse von gefallenen, die Traditores. Daher ergaben sich auch wieder bedeutende Differenzen in ihrer Behandlung nach der Verfolgung. Hierunter sind besonders merkwürdig die Canones des B. Petrus von Alexandrien in seinem Buche von der Kirchenbuße, welche Canones bei der Suprematie, welche er gewohnheitsmäßig schon über die ägyptischen und libyschen Bischöfe hatte, sich über diesen ganzen Umkreis erstrekkten. Es wehte darin ein milder Geist allmählicher Abstufung, anhebend mit der augenblicklichen Wiederaufnahme derer, die nur unter Martern verleugnet hatten, nur entschuldigend die, welche durch die Qualen der anderen oder auch durch ihre Schwäche veranlaßt

worden waren, sich selbst anzugeben, um größere Kraft zu beweisen. Mit dem Verluste des Amtes aber wurden Clerici belegt, welche dies gethan hatten, wenn ihnen dabei vorübergehend etwas menschliches begegnet war, weil sie nämlich doch immer ohne Noth ihre Gemeinde verlassen hätten. Fürbitten der Gemeinden für die gefallenen, wahrscheinlich doch um eine schnellere Aufnahme zu veranlassen, wurden ausdrükklich erlaubt, und dadurch sollte wol die übereilte und ungeregelte Empfehlung einzelner Märtyrer und Bekenner beseitigt werden.

Die Synode zu Illiberis in Spanien zeigte in den 305
uns übrig gebliebenen Artikeln eine angemessene Strenge und stellte fest, daß die Traditores und die aus bloßer Drohung abgefallenen nicht wieder in die Kirche sollten aufgenommen werden, und dies war wol die einzige zwekkmäßige Annäherung der Kirche an die montanistische Strenge [a]). Man sieht, wie verschieden die Kirche über das Bußwesen dachte. Auf dieser Synode kamen noch andere Dinge zur Sprache. Zuerst wurde hier ein sehr beschränkendes Gesez über die Verehelichung der Geistlichen gemacht. Alle Clerici positi in ministerio sollten sich des Umgangs mit ihren Weibern und der Kindererzeugung enthalten; wenn sie nicht verheirathet waren: so werden sie sich natürlich auch der Ehe enthalten haben. Es ging das also aus der Heiligkeit des öffentlichen Gottesdienstes hervor. Den Presbytern und Diakonen, die nicht in der Kirche beschäftigt waren, wurde das Gesez nicht auferlegt [b]). Sodann wurde auch festgestellt, daß kein Christ Heiden ehelichen sollte. Ferner war auch die Rede von sogenannten Gott geweihten Jungfrauen, die sich

a) Den Aufschluß giebt ein Kanon von Ancyra. Schröckh V, 313. Schl.

b) Der Kanon über die eheliche Enthaltsamkeit kann wol nicht nur auf bestimmte Amtshandlungen beschränkt werden, sondern wenigstens auf eine bestimmte Amtsführung; denn es gab wol Kleriker (Presbyter), welche keine so bestimmten Geschäfte hatten, daß der Ausdrukk positi in ministerio auf sie paßte. Schl.

der Jungfrauschaft gelobt hatten. Dies war schon durch die montanistische Partei, ihren Vorzug des ehelosen Standes namentlich für das weibliche Geschlecht, festgesezt. Es war aber nur eine Selbstverpflichtung, kein abgenommenes Versprechen. Nun aber hatten sich hier und da in Asien, auch in Afrika schon früher, völlig besondere Verhältnisse gebildet zwischen den Klerikern und diesen Jungfrauen, die als eine Art geistiger Liebe bestanden, aber doch in Skandale ausbrachen. Auf dieser Versammlung wurde nun ein Gesez gegeben gegen die geweihten Jungfrauen, die sich nachher unzüchtig betragen hatten, und sie wurden sehr hart behandelt. Aber das geschah nicht mit Unrecht; denn wird erst ein gewisser Werth auf so etwas gelegt: so muß auch die gehörige Kraft dazu da sein, sonst ist es eine Sucht zu glänzen, und diese verdient Demüthigung. Daher, wenn man der falschen Gesinnung, die dabei zum Grunde lag, nicht steuern wollte, die Convictorien dieser Jungfrauen, die man in Aegypten zu errichten anfing, das geringere Uebel war a). Andere Canones gaben deutlich zu erkennen, wie noch licentiöses und frivoles im Leben der Kleriker vorkam. Die Bilder, welche auch hier verbannt wurden und also ein nicht mehr ganz seltener Schmukk sein konnten, müssen wol Abbildungen Christi oder geschichtliche Bilder aus seinem Leben gewesen sein. Daß es schon sollte Darstellungen Gottes durch Bilder gegeben haben, ist unwahrscheinlich in jener Zeit.

Nach der lezten Verfolgung entstanden die Anfänge der do-
310 natistischen Streitigkeiten (310). Es war auch wiederum Carthago der Ursprung von diesen, wie überhaupt in dieser Zeit

a) Ihnen gegenüber gab es noch keine Cönobien für die Männer, sondern nur einzelne Eremiten, an deren Spize Paulus und Antonius stehen; lezterer zum Beweis, daß nicht die Verfolgungen als der eigentliche Grund anzusehen sind, sondern es ist eine rein innere Krankheit, das Maximum der die Gemeinschaft auflösenden Rigidität. Der Mangel der Verfolgung ist vielleicht andere Ursache: der Ruhm des Entbehrens und Leidens sollte nicht verloren gehen. Schl.

Afrika und Aegypten auf der griechischen, Carthago auf der lateinischen Seite und Spanien der Siz der lebhaftesten Entwikklung des Christenthums waren. Der Bischof von Carthago, Mensurius, hatte solche hart mitgenommen, die sich durch das Bekenntniß, Schriften zu haben, die sie aber nicht ausliefern würden, Strafen zugezogen, vielleicht, wie es deren auch viele gab, um ökonomische Verwikkelungen gewaltsam zu lösen, oder einen zerrütteten Ruf glänzend herzustellen. Er hatte vielleicht sogar die Gemeinde ermahnt, sie nicht im Kerker zu besuchen. Sein Diakonus Cäcilian hatte ihm darin beigestanden und wurde nach seinem Tode einmüthig vom Volke zum Bischof gewählt und von einem anderen Bischofe, Felix von Aptunga, ordinirt. In ruhigeren Zeiten kamen sämmtliche Bischöfe der Gegend zur Ordination nach Carthago; in dieser Zeit aber, wo eben die Verfolgung aufgehört, konnte das nicht geschehen, wie denn oft Bischöfe von ihren Nachbarn geweiht worden sind. Es hatte dies also nichts ungewöhnliches, und die Widersezung gegen die Wahl des Cäcilian ist daher eine bloße Intrigue. Als nun die anderen Bischöfe nach Carthago gekommen waren, sammelten sich die unzufriedenen um eine reiche Matrone Lucilla; man behauptete Fehler in der Form, hernach daß Felix ein Traditor gewesen oder gar Cäcilian selbst, und ohne den Cäcilian zu hören wählte man unter seinen Gegnern ihren Hausfreund, den Lector Majorin, zum Bischof. Man sieht, wie vielen Werth man um diese Zeit schon auf das bloß äußerliche legte. Ja, als Majorin bald gestorben, wählte man den Donatus zum Bischof [a]). Nun war um diese Zeit (313) Afrika unter das Gebiet des Con- 313
stantin gekommen; dieser erkannte den Cäcilian an, forderte ihn auf, seine Gegner als ungehorsame zur Bestrafung anzuzeigen,

a) Unter diesen scheinbar strengen sollen nach Aussage der katholischen auch solche gewesen sein, welche sich gegenseitig (a. 305) autorisirt, sich den Abfall selbst zu vergeben. Schl.

und befahl den Donatisten, sich der Kirche zu unterwerfen. Auf Bitten der Donatisten an den Kaiser um unparteiische Richter wurden fünf gallische Bischöfe nach Rom gesandt, um unter Vorsiz des römischen Bischofs in Gemeinschaft mit italienischen Bischöfen die Sache zu untersuchen. Cäcilian wurde anerkannt und Donatus allein ausgeschlossen, aber alle seine Anhänger sollten ohne Kirchenbuße in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen werden können, ja selbst wo zwei Bischöfe wären, sollte der älteste geweihete es bleiben. Als aber die Donatisten abermals klagten, daß die Sache von zu wenigen Männern un-
314 tersucht sei, berief Constantin (314) eine Synode nach Arles, wo alle Bischöfe seines Reiches erscheinen möchten. Die Zahl 600 bezeichnet wol mehr diejenigen, die hätten erscheinen können, als die wirklich dort waren. Die Sache kam auf dieser Synode nicht anders zu stehen. Zugleich wurde ein allgemeiner Kanon über die Kezertaufe festgesezt, daß, wenn die Taufe nur nach der biblischen Formel im Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes geschehen sei, sie gültig sein solle; der übertretende habe sich nur von der Kezerei selbst als büßender zu reinigen, und der Bischof solle bloß die Hand noch auflegen bei solchen streitigen Angelegenheiten. So geschah auch dem Genüge, daß bei den Kezern der heilige Geist nicht sei. Ich bin nicht recht gewiß, ob Carthago noch bis dahin bei der cyprianischen Strenge geblieben war, oder ob schon Cäcilian, da seine Gegner so entschieden auf der strengen Seite standen, zur gelinden übergegangen war.

Die Donatisten appellirten nochmals an den Kaiser selbst, allein auch er bestätigte den Cäcilian und bekannte sich hier zum ersten Male öffentlich als Christen, obwol er noch nicht zum Christenthum übergetreten war; er sagte im Unwillen gegen die Donatisten, „Sie hätten das Urtheil der versammelten Christen doch als das Urtheil Christi ansehen sollen, welches er ja auch anerkenne." Da dennoch die Spaltung nicht aufhörte, gab Con-

stantin (314—316) Gesetze gegen die Donatisten, um sie mit Landesverweisung zu bestrafen. Die erste Verunreinigung der Kirchenzucht, indem Strafen verhängt wurden, die mit dem religiösen Interesse nicht zusammenhingen, sondern so, wie sie auch auf bürgerliche Verbrechen verfügt wurden. Zum Glükk ward er durch die Standhaftigkeit der Donatisten überwunden und erklärte bald darauf, Er könne sie nur Gott und ihrem Gewissen überlassen. 314 und 316

Wenn nun Constantin solche Edikte gab: so war natürlich, daß er sie nicht an alle Bischöfe schikkte, sondern nur an einige angesehenste zur weiteren Mittheilung. Hervorragten schon durch die Natur der Sache die Bischöfe von Rom, Alexandria und Antiochia, wozu bald hernach Constantinopel kam, und an diese anschließend bildete sich nun sehr natürlich nach dem Grundriß der Reichsprovinzen das Metropolitansystem ohne förmliches Gesez durch den Gebrauch selbst immer fester aus. Indem es nun schon lange eine Menge untergeordneter Beamten gab, Subdiaconen (wie über ihnen Archidiaconen, beide wegen der Zahl sieben, welche die Versammlung von Neocäsarea förmlich feststellte), Lectores (es scheint außer denjenigen Presbyteris, welche so hießen, weil sie die Schrift zwar vorlasen, aber sich nicht mit Erklärungen einließen, noch untergeordnete Beamte dieses Namens gegeben zu haben, welche vielleicht synodale und bischöfliche Schreiben den Gemeinden bekannt machten), Acoluthen (den Bischöfen und Presbytern beigegeben zur Verschikkung und Bestellung) und Exorcisten (diese sehr schwierig; denn wenn sie ihrem Namen nach die unsaubern Geister sollen ausgetrieben haben, so müssen diese in ganz unwahrscheinlicher Anzahl vorhanden gewesen sein, und die Inhaber eines solchen besondern χάρισμα konnten keine so untergeordnete Stufe eingenommen haben. Da sie nun zugleich die Aufsicht über die Katechumenen gehabt zu haben scheinen: so ist wol möglich, daß sie den Namen nur gehabt haben, weil man diese im allgemeinen noch für

der Gewalt der bösen Geister ausgesezt gehalten habe): so suchte sich der hohe Clerus noch mehr unter sich abzuschließen, und an diese schlossen sich nun auch die Diaconi an. Man sieht dies besonders an mancher parallelen Kirchenregel für sie und die Pres-
315 byter. Z. B. in Ancyra (315) wurde festgesezt, daß gefallene aber wieder aufgestandene Presbyter weder προσφέρειν (Einsegnung von Brod und Wein) noch ὁμιλεῖν (Schrift erklären) dürften, eben solche Diaconi weder ἀναφέρειν (die milden Gaben darbringen) noch κηρύττειν (die Gemeinde zum Gebete auffordern). Wie ein Presbyter schon nicht leicht heirathete, wenn er geweiht war: so auch ein Diacon nur in dem Fall, wenn er gleich erklärte, er könne nicht ehelos bleiben.

Die Versammlung zu Neocäsarea sezte auch das Verhältniß der sogenannten χωρεπίσκοποι fest, von denen um diese Zeit gesagt wurde, sie seien den 70 Jüngern gleich zu halten im Verhältniß zu den Aposteln. Wie Presbyter so auch Diaconen durften nicht von ihnen eingesezt werden. Sie waren mit beschränkter bischöflicher Vollmacht für einen bestimmten Distrikt versehene Presbyteri, und hatten an und für sich gewiß nur den Rang der lezteren, gleich den jezigen Weihbischöfen der katholischen Kirche, die sich in einem ähnlichen Verhältniß befinden. Wo nach aufgehobener Spaltung zwei Bischöfe zugleich waren und der eine nicht fungiren durfte, da konnte er natürlich als χωρεπίσκοπος fungiren; dies änderte aber an der Sache nichts. — Die hier angeführte Versammlung gab auch noch heilsame Vorschriften über die aetas canonica, daß niemand vor dem dreißigsten Jahr Presbyter werden sollte, über Entsezung von Klerikern, deren Frauen Ehebrecherinnen waren; aber auch rigide, daß alle Deuterogamen Kirchenbuße thun sollten und kein Aeltester auf solcher Hochzeit gegenwärtig sein; woraus es fast scheint, als ob damals noch keine kirchliche Feier damit verbunden war.

Um sich die Opposition der Donatisten zu erklären, muß man ein in der Kirche vorhandenes instinktmäßiges Bestreben

annehmen, auf der einen Seite die Einheit der Kirche, auf der anderen ein Individualisiren festzuhalten. Streitigkeiten in Bezug auf das Leben finden mehr unter dem Volke Eingang als Differenzen in der Lehre, die immer mehr speculativ sind. Die christliche Kirche, die so schnell zu einer großen Ausbreitung gekommen war, konnte sich nicht mehr gleich stehen, wie sie früher gewesen; bei einer größeren Ausdehnung mußte vieles aus den früheren heidnischen Zuständen in das christliche Leben übergehen, und es davon zu reinigen sollte die Wirkung des Geistes auf den einzelnen sein; aber Gesetze waren für diese Ausdehnung nicht mehr gemacht. Dabei fing eine starke Richtung auf das äußerliche an zu dominiren, ebenso gefährlich, wie das vorige, und um so mehr, da sich keine Opposition dagegen erhob. Ein veränderter Zustand der Kirche war nun durch diese weitere Ausbreitung entstanden, und es war nicht abzusehen, wie sie anders bestehen sollte, als wenn die äußerliche Macht mit eingriff. Alle bisherigen Verschiedenheiten auf den Concilien hätten keinen Nachtheil bringen können, wenn sie in ihren Grenzen geblieben wären; es hätte selbst ein verschiedener Lebenscharakter, eine verschiedene Ausbildung der Lehre entstehen können, denn solche Differenzen sind unvermeidlich und hätten ohne eine wesentliche Störung bestehen können. So wie es sich aber um die Einheit der Kirche handelte und hierüber eine verschiedene Praxis entstand, durfte man das nicht so hingehen lassen; so wie man anfing die Taufe der andern nicht gelten zu lassen, mußte das nothwendig allgemein zur Sprache kommen; da mußten Communicationen mit großer Schnelligkeit geschehen, die nur die Regierung durchsetzen konnte, und es kam auf gewisse Mittel an, die der christlichen Gesellschaft nicht zu Gebote standen. Dies ist keineswegs so zu verstehen, als ob die christliche Gemeinde eine dürftige gewesen; sie war zu Ende des dritten Jahrhunderts sehr wohlhabend geworden, und die donatistischen Streitigkeiten sollen mit daher entstanden sein, daß die Diakonen die Schätze der verstorbenen nicht

haben herausgeben wollen. Die Verfolgungen brachten allerdings dergleichen in Gefahr, die Kirchengebäude wurden eingezogen und verschenkt, die Schäze geflüchtet; doch war der Gedanke, daß die christliche Gemeinde nun zur Ruhe kommen müsse, sehr allgemein verbreitet, und man ließ sich nicht mehr schrekken. Aber die Kosten eines allgemeinen Concils konnte eine einzelne Gemeinde nicht tragen, sondern da mußte der Kaiser hergeben. Als Paulus von Samosata den bischöflichen Palast nicht räumen wollte, weil er selbst Obrigkeit war, mußte man seine Zuflucht auch zum Kaiser nehmen; dasselbe trat bei den Streitigkeiten der Donatisten ein. Es war das also schon etwas durch die Praxis eingeleitetes, aber nur durch den Uebertritt eines Kaisers zum Christenthum konnte es etwas bedeutendes und dauerndes werden.

Von dieser Seite aus ist der Uebertritt des Constantin zum Christenthum etwas bedeutendes; auf die Reinheit seiner Gesinnung kommt es hier nicht an, über die es schwer hält zu entscheiden, denn nur in der lezten Lebenszeit war er aufrichtiger Christ. Aber es ist auch Unrecht, wenn man sagt, Er habe bloß, um sich politisch festzustellen, das Christenthum angenommen [a]). Allein im Gange der Ausbreitung des Christenthums war genug darauf vorbereitet. Christen gab es ja in allen römischen Heeren, wiewol, da die Christen das Soldatenleben scheuten, das Heer meist aus Heiden bestand. Aber andere Annäherungen zum Christenthum waren schon früher gewesen; Philippus Arabs selbst war schon für einen Christen gehalten worden und ebenso Mammäa. Constantin hatte in seiner Jugend mehrere Veranlassungen, das Christenthum lieb zu gewinnen. Sein Vater Constantius Chlorus war Christenfreund, und dessen Feind Diocletian verfolgte die Christen heftig,

a) Betrachtet man die Sache rein geschichtlich von ihrer natürlichen Seite: so hat man zuerst geglaubt, Constantin sei durch eine besondere göttliche Erleuchtung getrieben worden; in der neuesten skeptischen Zeit, Er habe bloß aus politischen Beweggründen gehandelt. Schl.

gerade als Constantin bei ihm Geißel war, so daß dieser schon durch Pietät stärker davon angezogen werden mußte. Auf der andern Seite aber war um so weniger politischer Grund, als die Christen auch zufrieden gewesen wären, wenn das Edikt des Gallien wäre vollkommen aufrecht erhalten worden, von Seiten der Heiden aber der Kaiser eine starke Opposition bekommen und sich eher Feindschaft erregen mußte. Dazu kommt noch, daß kurz vor dem Ausbruch eines innern Krieges am wenigsten Zeit dazu war, da die Christen immer den Soldatenstand möglichst zu vermeiden suchten, ihre Anzahl im Heer also sehr gering war. Wenn nun die heidnischen Schriftsteller (auch Julian am Ende der Cäsares spielt darauf an) sagen, Der Kaiser sei aus Verzweiflung Christ geworden, weil er keine Reinigung in den heidnischen Sacris hätte finden können für die Hinrichtung seines Sohnes und seiner Gattin, und die Christen sagen, Diese Dinge seien weit später geschehen: so kommt dies daher, weil die Heiden seine Taufe (337) für den Uebertritt ansahen, die Christen aber die 337
Errichtung des Kreuzes als kaiserliche Fahne (311), und so ist 311
der Termin selbst streitig. Gewiß hat Constantin sich früher als Christ bewiesen als er sich taufen ließ. Allein jene Fahne war an sich nur eine militärische Veränderung, und man kann kaum sagen, daß Constantin Christ war, so lange er sich noch als Pontifex maximus gerirte, und dagegen weder getauft war noch öffentlich in den Kirchen erschien. Es ist also einen bestimmten Punkt für den Uebertritt des Kaisers anzugeben unmöglich, denn die Katechumenen wurden auch für Christen gehalten. Das öffentliche Auftreten als Ordner und Beschützer der Kirche bleibt daher am besten als das bedeutendste für den Anfangspunkt stehen. Sein persönlicher Uebertritt ist etwas weit geringeres; er hat sich allmählich herübergeschleift aus Schonung für die Heiden [a]).

a) Ueber das dem Constantin (311) auf dem Zuge gegen Maxentius erschienene Zeichen erzählt Eusebius aus den eigenen Worten des Constan-

312 Ein Jahr nach dem Feldzuge gegen den Maxentius (312) gab Constantin in Vereinigung mit Licinius ein Edikt, welches in Bausch und Bogen alle Bekenner Christi, also auch die αἱρέσεις, auf den Standpunkt der religiones licitae sezte [a]). Doch sieht man gleich einen Einfluß der katholischen Kirche auf Con-
313 stantin, wenn ein Jahr darauf (313) die Kezer ausgeschlossen wurden [b]). Alle confiscirten christlichen Kirchengebäude, die verkauft oder verschenkt waren, sollten an die christliche Gesellschaft zurükkgegeben werden, und die possessores bonae fidei wurden an den kaiserlichen Schaz gewiesen.

Constantin fuhr nun fort die Kirche auf alle Weise zu begünstigen; späterhin erlaubte er ihr auch Testamente anzunehmen und gab zur Verwaltung des Cultus Güter von Seiten des Staates her, ja auch die Heiden sollten Beiträge zum christlichen

---

tin, doch ist viel aus Eusebius Combination mit hineingeflossen. Bei Lactantius und Sozomenus geschieht die Erscheinung nur im Traum, und zwar bei jenem nur die des Zeichens, bei diesem auch die Christi. Nicephorus wiederholt die Erscheinung beim liciniſchen Kriege. Die verschiedenen Erzählungen gleichen sich am besten aus, wenn man annimmt, es sei ein Traum gewesen, und Constantin habe in seiner ausführlichen Erzählung an Eusebius, der ihn ja nicht durch Fragen unterbrechen konnte wenn ihm etwas dunkel blieb, dies als bekannt vorausgesezt, und durch den Ausdrukk, Es sei wie am hellen Mittag gewesen, nur die Klarheit beschreiben wollen, Eusebius aber habe ihn mißverstanden. Eine Umschrift um das Kreuz wäre als wirkliche Erscheinung doch kaum zu denken. Uebrigens verschönert Eusebius auch, denn den vorhergehenden Monolog des Constantinus hat er gewiß ebenso wenig miterzählt bekommen, als Constantin erst in der Auslegung des Zeichens eine nähere Erklärung über das Christenthum zu bekommen brauchte. Schl.

a) Das Restitutionsgesez, welches Constantin noch mit Licinius gemeinschaftlich gab, sezt auch noch keinen Uebertritt voraus, wie denn Licinius auch kein Christ ward, und noch sehr ruhig sind die Kezer als abweichende Parteien mit darin eingeschlossen. Als Grund wird angeführt, „damit ὅτι δὴ πόθ' ἑστι θεότης dem Reiche gnädig sein könne" (Euseb. X, 5); doch scheint der Text hier verdorben.

b) Dieses zweite Edikt ist aber auch aus Mailand von Constantinus und Licinius gemeinschaftlich gegeben.

Gottesdienste liefern. Alles dies war aber nur eine völlige Gleichstellung des Christenthums und Heidenthums. Auch hob der Kaiser alle römischen Gesetze in Bezug auf das eheloſe und kinderloſe Leben auf und gebot, daß alle Clerici, die in Bezug auf ihr öffentliches Vermögen kostspielige bürgerliche Pflichten und Dienste (die noch wie in den republikanischen Zeiten nicht nur in Communalangelegenheiten sondern auch in allgemeineren fortwährten) zu übernehmen verpflichtet wären, davon frei sein sollten. Als hernach dadurch Mißbräuche entstanden, verordnete er (326), daß sehr vermögende nicht in den Stand des Clerus tre- 326
ten sollten, sondern bloß solche, die billig von der Kirche unterhalten würden. Früher hatten die Christen nach Anweisung der heil. Schrift die Interceſſionen der heidnischen Gerichte zu vermeiden gesucht, und sich meist an die Bischöfe oder Presbyter als Schiedsrichter gewandt, die, wenn sie selbst nicht sachkundig waren, ein sachkundiges Gemeindeglied substituirten. Dies konnte bei kleinen Gesellschaften wol der Fall sein, jezt aber schien bei der großen Ausbreitung des Christenthums die bürgerliche Obrigkeit und öffentliche Gerichtsbarkeit in Gefahr zu kommen; Constantin bestätigte aber dennoch das Schiedsrichterthum der Bischöfe, und dies geschah zu einer Zeit, wo schon viele Gerichtspersonen Christen waren, also jener frühere Vorwand wegfiel; allein den Christen ziemte doch immer dieſe mildere brüderliche Form, und heimlich konnte sie nicht gewährt werden. Das entgegengesezte Verfahren schlug der Kaiser ein, indem er die Donatisten aus ihrem Besiz vertrieb und sie verfolgen ließ. Dies war ein Punkt, an den sich viele Mißbräuche nun anschließen mußten, daß nämlich alle Entscheidungen von Kirchenangelegenheiten mit der Hofgunst zusammenzuhangen anfingen, daß also nun Kabalen und Intriguen sich einfanden, von denen vorher nicht die Rede gewesen war. Doch ist das nicht so auszudehnen, als wenn alle dogmatischen Bestimmungen auf diese Weise entstanden wären und als ob dogmatische Differenzen nur hätten

den Vorwand geben müssen zur Verfolgung der persönlichen Feindschaft. Jedoch wir werden oft finden, daß die älteren Schriftsteller der rechtgläubigen Kirche den Grund des Verderbens immer auf der Seite der Häretiker suchten. Dagegen entstand in der neueren Zeit eine andere ebenso übertriebene Behandlungsweise, die den Verstand und die moralische Gesinnung immer auf Seiten der abweichenden finden wollte, und die Häretiker nur als die unschuldig verfolgten, die katholische Kirche als die herrschsüchtige betrachtet. Zwischen beiden Ansichten werden wir suchen die Mitte zu halten.

Zweite Periode.

Vom Beginn der äußerlichen Consolidation der christlichen Kirche bis auf Karl den großen. Vom Anfange des vierten bis Ende des achten Jahrhunderts.

Wir finden am Ende dieser Periode fast alle Völker des europäischen Continents auf dem geschichtlichen Schauplaz und die Trennung der orientalischen und occidentalischen Kirche fast vollendet, wir finden aber auch einen großen Theil des christlichen Bodens vom Islam besezt, so daß dort nichts mehr zur Entwikklung des Christenthums geschehen konnte. Der Verfall der helleniſchen und lateiniſchen Cultur iſt ebenfalls entſchieden, aber ein Beſtreben die lateiniſche Sprache als Kirchenſprache zu fixiren, und dadurch der Grund gelegt zum Kriege der Mutterſprache gegen die fremde, was der Reformation beim Volke Vorſchub that.

Für die innere Entwikklung der chriſtlichen Lehre ſchien der Anfang dieſer Periode eine glükkliche Zeit zu verheißen. Seit dem Eintritte der helleniſchen Philoſophie hatte, beſonders von der alexandriniſchen Schule und dem wiſſenſchaftlichen Karthago aus, das Dogmatiſiren, alſo beſonders die ſpeculative Reflexion über das Chriſtenthum, begonnen. Dieſe hatte natürlich zuerſt ſich auf den eigenthümlichſten Inhalt des chriſtlichen Glaubens, auf das Verhältniß des göttlichen und menſchlichen in Chriſto geworfen. Die bisherige Tendenz war geweſen, eine ruhige Mitte

zu suchen, so daß weder der monotheistische Charakter des Christenthums verloren ginge, noch Christus menschlichen Lehrern gleichgestellt würde. Aber im Suchen der Mitte war man stets im Schwanken geblieben ohne allgemeine Befriedigung. Die Verfolgungen, denen das Christenthum ausgesezt gewesen war, waren diesem Bestreben nicht günstig gewesen; sie erzeugen eine Begeisterung, die sich mehr rhetorisch und poetisch äußert, der aber die strenge Begriffsbildung fremd bleibt. Nun aber in der Zeit der Ruhe mußte sich wol jener Trieb schneller entwikkeln und weiter verbreiten, und die theologischen Differenzen wurden nun mehr Volkssache. Daraus entstand aber der Uebelstand, daß die Machthaber des Volks auch Theil nahmen, und nun, indem sie Mitglieder der Kirche und Gewalthaber des Volks waren, sich in diesen Interessen verwirrten.

Was die praktische Seite anbelangt, war es natürlich, daß bei einer Verbreitung über fremde Massen zwar viele Völker dem Christenthum einverleibt wurden, daß aber mit der äußerlichen Annahme der Geist des Christenthums nicht gleich die Masse durchdrang. Doch muß man sagen, in aller dieser Zerstörung würde sich das Christenthum nicht erhalten haben, wenn der rein evangelische Geist nicht in einem großen Theil Christen geherrscht hätte. Aber daneben ging die atheisirende Frivolität der Heiden und die nach außen gerichtete Rigidität, jedoch so, daß die leztere sehr reißend zunahm, womit nun auch eine Ueberschwemmung des Christenthums mit äußeren Gebräuchen sich verband, welche um desto leichter Eingang fanden, als die Heidenchristen an unverstandene Symbole sehr gewöhnt waren. Hiezu kam noch die Rohheit der christianisirten Völker, welche durch äußerliches festgehalten werden mußten; und andererseits, daß das Christenthum nun schon eine äußerliche Geschichte hatte, wo man in dieser Zeit der Verunstaltung des Christenthums durch ein ihm fremdes äußere mit Sehnsucht nach der Zeit der Verfolgung zurükksah. Es war schon der Gebrauch entstanden, daß man die Feier des Anden-

kens der Märtyrer mit für eine gottesdienstliche Feier hielt, so daß die Synoden Beschränkungen hierin eintreten lassen mußten. Nimmt man nun hinzu, daß jezt das Christenthum in die Schikksale des römischen Reichs wesentlich verflochten wurde, und der in der lateinischen und hellenischen Menschheit allgemeine Verfall einen größern Einfluß auf die Kirche gewann, und bedenkt, wie wir am Ende der Periode germanische Völker im Besiz des Abendlandes finden und das griechische Kaiserthum ebenfalls sehr verfallen: so ist es leicht, den Hauptgang dieser Periode zu verstehen.

Das römische Reich mußte sich theilen, um den Feinden von außen überall widerstehen zu können. Diese Theilung trifft zu- 395
sammen mit dem vollendeten Untergange des hellenischen und römischen Heidenthums, und dies wird ein guter Ruhepunkt sein. Sie legte den ersten Grund zur Theilung der Lateiner und Griechen. Ueber das Osterfest waren schon früh zwischen beiden Streitigkeiten, und selbst in der abendländischen Kirche fand noch keine Einstimmigkeit statt. Die arelatische Versammlung, auf welcher das Abendland allein repräsentirt wurde, da die Morgenländer Licin noch beherrschte, verordnete etwas, was ein Vereinigungsmittel sein sollte, aber zu sehr zu Gunsten des römischen Bischofs ausfiel. Um allen Zwiespalt nämlich in der Feier des Osterfestes zu verhüten, sollte es an einem Tage gehalten werden und wegen der Schwierigkeit der Ausrechnung der römische Bischof jedesmal denselben bestimmen. Das dogmatisiren war bisher in der lateinischen und griechischen Sprache getrieben worden, in wissenschaftlicher Hinsicht aber hatten die Griechen die Oberhand gehabt. In dieser zweiten Periode kehrte sich das Verhältniß um; nach den arianischen Streitigkeiten war die Ausbeute der griechischen Kirche sehr gering, in der lateinischen aber wurde durch die ruhige Entwikklung einzelner die Lehre immer mehr festgesezt.

Durch die arianischen Streitigkeiten kamen die Bestimmungen über das Verhältniß Christi zum Vater zu Stande, woran

ſich die der Trias überhaupt knüpften. Denkt man ſich dieſe zur Ruhe gekommen: ſo fragte es ſich nun nach dem näheren Verhältniſſe des göttlichen zum menſchlichen im Erlöſer. Die genaueren Forſchungen über das Wie der Vereinigung beſchäftigten die griechiſche Kirche noch lange, und in derſelben gingen vielfältige Beſtrebungen darauf, in dieſer Duplicität die Einheit der Perſon zur klaren Darſtellung zu bringen, da alles primitiv doketiſche ſchon beſeitigt war. Der Concilien waren aber ſo viele und die lezten Reſultate waren ſo negative Kautelen, daß ſich darin eine Unfähigkeit zu wiſſenſchaftlicher Conſtruction beweiſet, und von dieſer Seite iſt die griechiſche Kirche zu einer todten Ruhe gebracht worden. Dieſe Streitigkeiten waren jezt faſt alle mit politiſchen Intereſſen oder Intriguen mehr oder weniger vermiſcht, und da wir geſehen haben, wie ſich in Spaltungen, welche Kirchenzucht und Kirchenverfaſſung betrafen, ſchon Intriguen vor Conſtantin einmiſchten: ſo wurden natürlich auch dieſe ſpekulativen Beſtrebungen verunreinigt durch Parteiweſen und Buhlerei um Gunſt und Macht. Nachdem die Hauptpunkte erſchöpft waren, blieb nur dieſes falſche Beſtreben übrig, und die alten Streitigkeiten wurden wieder aufgewärmt nur um der Macht und der Gunſt wegen, wobei denn die weitere Ausbildung der Kirche zurükkblieb. Man hat alſo keine Urſach, die falſchen Motive als dogmatiſch productiv anzuſehen, vielmehr waren ſie nur hemmend und ertödtend. Von allem, was eigentlich politiſch iſt, ſchweigen wir natürlich, aber auch über alles in der Kirche geſchehene, was mehr den Charakter einer politiſchen Bewegung hat, werden wir, weil kein Reſultat daraus hervorgegangen iſt, leicht hinweggehen. Die arianiſchen Streitigkeiten bieten davon ein Bild dar; bald ſiegte die eine, bald die andere Partei. Es zeigte ſich in der Leichtigkeit, durch ſolche äußerliche Impulſe von einem zum andern überzugehen, nur der Mangel an Wurzel. So kann auch das übrige betrachtet und dargeſtellt werden.

Mit der Trias zuſammenhängend mußten ſich neue Entwikk-

lungen über das πνεῦμα ergeben. Das πνεῦμα war doch auch ein in die Welt tretendes göttliche, und wie vom λόγος ein natürlicher Ausdrukk ἐνσάρκωσις und ἐνανθρώπησις war: so haben wir in Bezug auf den Geist die Ausdrükke ἐπιφοιτᾶν und ἐπιφοίτησις kennen gelernt. Der heilige Geist als Gott konnte aber in der Einwohnung in den gläubigen gedacht werden, und dies mußte also die Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnadenwirkungen zur menschlichen Freiheit zur Sprache bringen, wobei nun auch die Extreme zu vermeiden waren, daß auf der einen Seite die göttliche Gnade nur etwas ausgezeichnet menschliches würde, wodurch auch Christus wieder überflüssig erscheint, auf der andern Seite aber der Mensch bloß passiv erscheine und die göttliche Gnade als rein willkührlich. Diese Entwikklung nun ging größtentheils im Abendlande vor sich. Sie wurde in einem reineren Geiste getrieben, und die die Hauptbasis für dogmatische Entwikklung der lateinischen Kirche in der dritten Periode, ja auch zur Regeneration dieser Kirche in der vierten. Daß dieses mehr lateinisch betrieben ward und die griechische Kirche dabei gleichgültiger blieb, hat seinen Grund in dem ganzen Typus der hellenischen Philosophie — wobei auch die Einwirkung des geselligen Zustandes nicht zu verkennen ist — welche nämlich die Frage von der Freiheit immer etwas oberflächlich behandelte, wogegen der despotisirte Römer mehr auf das persönliche Bewußtsein zurükkgeführt wurde.

Es kam das zuerst zur Sprache in den Homilien, die dem ägyptischen Mönche Macarius, der unter den Verfolgungen nach Aegypten gegangen war, zugeschrieben werden. Schon zu Ende der ersten Periode trat das Eremitenwesen in Aegypten als ein religiöses Institut auf. Eine solche Zurükkgezogenheit begünstigt eine scharfe aber auf der andern Seite auch kleinliche Weltbeobachtung, und während das Leben von einem zum andern eilt, verweilt der Eremit beim einzelnen, daher auch von hier aus die Betrachtung der Sünde in ihrem ganzen Umfange ein sehr

dominirendes Element wurde; auf der einen Seite auf eine sehr richtige Weise in der Form der abendländischen Lehre, auf der anderen Seite aber so, daß, wenn eine Richtung auf das äußerliche hinzukam, die Vernichtung der Sünde durch die Büßung auf eine sehr leichte Weise sich entwikkelte. So wurde alles, was auf diese Frage Bezug hatte, meist in der afrikanischen Kirche entwikkelt. Macarius sprach zuerst den Saz aus, Daß nichts, was in dem Menschen ohne die Gnade des göttlichen Geistes geschehe, so löblich und rühmlich es auch sei, Gott wohlgefällig sein könne. Wie wenig speculatives in solchen Menschen war, sieht man an dem Gotte eines solchen Eremiten, der sich Gott in menschlicher Gestalt dachte und sehr unrichtig des Anthropomorphismus beschuldigt wurde; denn es war doch nur ein Unvermögen der höheren Phantasie. Er gab dies auf, da sich wissenschaftliche Leute über ihn hermachten; er sagte nun aber auch, Er habe ganz seinen Gott verloren, da man ihm seine Ansicht genommen. Man sieht also auch hier, wie Speculation durchaus nicht der Grund zu diesem zurükkgezogenen Leben war.

Die äußerliche Fortpflanzung der Kirche war in dieser Periode meist das Geschäft der lateinischen Kirche. Zwar sind Kirchen, welche sich nachher zur lateinischen hielten, von der griechischen gegründet worden, aber das Sinken der griechischen Kirche und das Hervortreten der lateinischen machte nothwendig, daß sie sich zu dieser bekannten und froh sein mußten, wenn sie nur unter ihr Patronat genommen wurden. Der große Zusammenhang der christlichen Kirche war seit Constantin entstanden, also auf einer politischen Macht begründet; die politische Einheit aber zerfiel bald, und so mußte nun an diese Stelle etwas anderes treten, und da die Sprachen der neueren Völker noch viel zu roh waren, die christliche Lehre auszudrükken: so war die lateinische Sprache das Medium, nur freilich ging die Fortpflanzung des Geistes, die lebendige Entwikklung durch das Wort und die wahre Auffassung desselben verloren, und so wurden die unend-

lichen Corruptionen veranlaßt, welche sich in der dritten Periode zeigen. Es hätte das aber gar nicht geschehen können, wenn nicht schon ein Uebergewicht auf der Seite der symbolischen Handlungen vorhanden war

Nach dieser allgemeinen Uebersicht wenden wir uns wieder zum einzelnen.

Wie durch die Gesetze und Verfügungen des Constantin die Kirche begründet und ihr Zusammenhang vervollständigt und in ihr schon immer das Bestreben gewesen war, Spaltungen aufzuheben: so mußte dasselbe in der weltlichen Macht eine neue Stüze finden. Wie nun ferner in der permanenten Bildung jenes Zusammenhangs ein Mittel gefunden war, fremden Spaltungen abzuhelfen: so war es auch eine natürliche Tendenz der Kirche, einmal zum anschaulichen Bewußtsein ihrer Totalität zu kommen. Daher war natürlich das Bestreben nach einer allgemeinen Synode. Dies zeigte sich am stärksten in den arianischen Streitigkeiten. Das Verhältniß der Kirchenversammlungen gegen dogmatische Streitigkeiten und gegen Differenzen über die Praxis ist sehr verschieden, und daher waren auch die Resultate sehr verschieden. Spaltungen über die Praxis sind dadurch nie ganz aufgehoben worden, wenngleich wir Versammlungen gegen die Donatisten, Novatianer und Meletianer finden; es fragte sich hier, ob einer würde der ganzen Kirche haben widerstehen können. Aber Spaltungen über dogmatische Punkte sind ganz anderer Art; hier kann Stimmenmehrheit gar nicht entscheiden. In den praktischen Streitigkeiten haben sich die Versammlungen unvermögend gezeigt, ihre Beschlüsse haben sich nicht realisirt, in dogmatischen aber haben sie sich sehr kräftig gezeigt, jedoch fast immer haben spätere Versammlungen das Resultat der früheren umgeworfen. Dogmengeschichtlich angesehen haben also diese Versammlungen keinen Werth, sie zeigen bloß das Schwanken; das definitive zur Ruhe bringen der einen Ansicht war nie das Werk einer solchen Versammlung; entweder wurde über der einen Strei-

tigkeit die andere vergessen, oder es kam die eine Ansicht selbst zur Erkenntniß des falschen. Dagegen sind diese Versammlungen auch wieder höchst wichtig: es kam hier eine Circulation der Meinungen zusammen, die sich auf keinem anderen Wege erreichen ließ. Die ganze Geschichte der allgemeinen Kirchenversammlungen beweist hinreichend, wie gut es war, daß die Reformatoren ihre Streitigkeiten über Praxis und dogmatische Differenzen nicht dem Spruche einer Kirchenversammlung im voraus unterwarfen.

Die Anfänge zur Entscheidung des nicänischen Concils über die arianischen Streitigkeiten liegen in der Lehre der alexandrinischen Schule und namentlich in der Lehre des Origenes, der sich der sabellianischen und gnostischen Vorstellung entgegenstellte, und die Mitte zwischen beiden suchte, aber nicht fand. Am meisten war man darauf bedacht, den Schein des polytheistischen zu vermeiden, man achtete aber dabei nicht auf zweierlei, das alle Bemühungen verhinderte: 1) daß man sich nicht verständigte, ob unter *υἱὸς θεοῦ* der ganze Christus oder bloß das göttliche verstanden würde. Hierin war also eine Quelle von Mißverständnissen niedergelegt, da neben *λόγος*, *υἱὸς* mehr auf das menschliche zu gehen schien, und es fehlte an Ruhe und Scharfsinn, das vorher hinwegzuräumen. 2) Wenn man in den Mittheilungen an die ganze Gemeinde *πατήρ*, *υἱὸς* und *πνεῦμα* unterscheiden, aber das polytheistische vermeiden wollte, mußte man auf eine subordinatianische Vorstellung kommen, und *υἱὸς* und *πνεῦμα* dem göttlichen im *πατὴρ* unterordnen. Der Fehler dabei lag darin, daß man *θεὸς* und *πατὴρ* gleichsezte. Die sabellianische Vorstellung war hierin weit schärfer, sie hatte in *μονὰς* einen ausschließenden Ausdrukk für die Einheit der Gottheit, und so waren dann die drei Begriffe *πατήρ*, *υἱὸς* und *πνεῦμα* coordinirt.

Da man aber in der Kirche bei der ersten Vorstellung, Gott Vater als den ursprünglichen Gott anzusehen, blieb, mußten der

Mißverständnisse immer mehr werden. So war wahrscheinlich das Verhältniß zwischen den beiden Parteien in Alexandria; es ist aber gleich bei diesen Streitigkeiten nöthig, inneren Werth und Nothwendigkeit vom äußeren Verlauf zu trennen. Theodoret sucht den Anfang des arianischen Streites in einem fremdartigen Motiv, in einem Neide des Presbyter Arius gegen seinen Bischof Alexander von Alexandrien. Arius war aber als Meletianer seines Diakonats entsezt und von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden, indeß seit kurzem wieder aufgenommen und unter den Auspicien des Bischofs zum Presbyter eingesezt. In einem solchen Falle läßt sich ein Neid nicht wohl denken. Socrates läßt den Streit anheben mit einer dogmatisirenden Rede des Bischofs in einer Versammlung der Geistlichkeit. Das ginge wol an, denn in einer großen Stadt waren viele Versammlungsörter, wo die Presbyter lehrten; außerdem gab es auch χωρεπίσκοποι, die im Clerus nur den Rang der Presbyter hatten, auf dem Lande aber die bischöflichen Functionen verrichteten. Da war also eine solche Versammlung, als Fortsezung der Katechetenschulen, um alle Lehrverschiedenheit zu verhindern, sehr ersprießlich. Allein Alexander hat nie irgend ein theologisches Talent bewiesen und blieb immer untergeordnet, spielte auch nachher keine Rolle bei der Entwikklung der Lehre, sondern seine Presbyter und Diakonen führten den Streit; es läßt sich daher auch nicht denken, daß er mit neuen Formeln werde aufgetreten sein. Demnach ist die Nachricht des Sozomenus die wahrscheinlichste, der sagt, daß Arius als Diakonus nichts zu lehren gehabt hätte, aber in Antiochia ein Schüler des Presbyter Lucian gewesen wäre, der das ὁμοούσιον nicht ausgesprochen im Gegensaz gegen Paulus von Samosata; und da mochten wol andere Formeln als in Alexandria im Gange sein. Als er aber Presbyter zu Alexandrien wurde und er mit seiner Lehre hervortrat, mochten es daselbst wol Neuerungen sein, und er fand in der übrigen Geistlichkeit Widerspruch; aber erst später habe Ale-

xander Theil genommen und sich gegen ihn erklärt. Daß aber Arius, nach Sozomenus, mit solchen Formeln in der öffentlichen Kirche aufgetreten sei, Der Sohn sei aus nicht seiendem geschaffen und habe nach seiner Fähigkeit eben so gut das gute wie das böse aufnehmen können [a]), das ist mit seiner übrigen großen Besonnenheit nicht zu reimen, und sieht ganz so aus wie eine Folge der Streitigkeiten, und konnte nicht zu Anfang so ausgesprochen werden, zumal wenn wir sehen, daß Arius seinen Gegnern vorwirft, sie nähmen zwei ἀγεννήτους an; „sobald man das annehme, müsse man entweder sabellianisiren oder Gott theilen" [b]).

Fragt man, worin es gegründet lag, daß sich die sabellianische Vorstellung keine Bahn machen konnte: so ist es das, daß man fürchtete, wenn man hier nicht Gott theile, so käme wieder das doketische heraus. Dazu kam, daß man den Sabellianern die Consequenz machte, der Vater selbst habe nach ihrer Vorstellung leiden müssen, denn sie sagten, ὁ αὐτός, ὡς πατὴρ ἐνομοθέτησεν, ὡς υἱὸς ἐνηνθρώπησε. Arius stellt in einem Briefe an den Alexander beim Athanasius seine Theorie so dar, Er wolle mit seiner Formel dem Valentin aus dem Wege gehen, nach welcher Christus eine προβολὴ des göttlichen Wesens sei, dem Manichäus mit seinem μέρος, dem Sabellius, der die Eigenthümlichkeit des Sohnes aufhebe, und dem Heraclas, einem Schüler des Origenes, der das Gleichniß vom Strahl etwas anderes modificirt hatte und gesagt, „Wie eine Fakkel sich an der anderen entzünde, aber ein Strahl werde;" dieser Vervielfälti-

a) Arius habe gesagt (ἐν ἐκκλησίᾳ ἀποφήνασθαι), was noch nie jemand vorher gesagt, daß der Sohn Gottes ἐξ οὐκ ὄντων γεγεννῆσθαι, und daß er αὐτεξουσιότητι κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικὸς sei. Sozom. I, 15. Schl.

b) Arius hielt den Alexander für einen Sabellianer, weil er lehrte, in der Dreiheit sei auch eine Einheit. Socr. I, 5. ἀρχὴν ὑπάρξεως ἔχει ὁ γεννηθείς· ἦν ὅτι οὐκ ἦν ὁ υἱὸς — ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν. Schl.

gung Gottes also wolle er auch aus dem Wege gehen. Wahrscheinlich ging er auch vom Origenes aus, der auch nur einen ἀγέννητος annahm, sich aber des platonischen Ausdrukks bediente, Der Sohn sei durch eine μετοχὴ des göttlichen auch Gott geworden (θεοποιούμενος), und ihn so vom αὐτόθεος unterschied gegen den Beryllus; und dies war das schwankende, welches noch nicht ausgeglichen war. — Vom Origenes aus konnte Arius weiter folgern, daß das nicht ἀγέννητος sein nur eine Abhängigkeit ausdrükke, und daß also abgesehen von dieser Abhängigkeit der Sohn nicht sei. Außerdem hatte man die Ausdrükke λόγος und σοφία, beides bald unterschieden bald promiscue, für den Sohn. Nun fragte man, Ob er zugebe, daß der Sohn λόγος und σοφία sei? That er dies, so sagte man, „Der Vater könne nicht ohne λόγος gewesen sein," folglich bekomme er wieder einen zweiten ἀγέννητος. Arius sagte dagegen, „Der Sohn sei erst der λόγος geworden durch die μετοχή, nicht der Gott ursprünglich einwohnende λόγος."

Auch hatte man schon gesagt, „Der Sohn sei der gezeigte, geoffenbarte λόγος, nicht der ursprüngliche," und so konnte Arius sich daran anschließend sagen, ἦν ὅτε οὐκ ἦν, und vom gezeigten λόγος, „Er sei aus nicht seiendem geschaffen." Ja er konnte aus der Formel im Hippolytus gegen Noët (ἔδειξε τὸν λόγον) eine zeitliche Zeugung des λόγος folgern, dessen er sich enthielt, indem er sagte, Es sei πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων geschehen. Damit hob er den gezeigten wieder auf, denn da war keiner, dem er gezeigt wurde. Nun kam es aber darauf an, eine Differenz zwischen dem gezeigten, hypostatisch gewordenen λόγος und dem Gott inwohnenden anzugeben, und da sagte er, Das sei eine Unvollkommenheit, da der Gott inwohnende λόγος sich nicht vom Vater unterscheiden lasse [a]). Daraus

a) So war auch dies auf der einen Seite eine Fortsezung des Origenes, auf der andern erinnert es an Hippolytus gegen Noët. Denn wenn

geht hervor, daß Arius nicht anzusehen ist wie einer, der eine neue detractorische Lehre aufbringen, sondern, so lange sich keine Leidenschaften einmischten, bloß lange anerkannten Gegensäzen entgegenarbeiten wollte. Durch vorgehaltene Consequenzen im Gespräch konnte er manches aufs Gerathewohl aber ohne eine eigentliche Ueberzeugung wählen. Daher kann man nicht anders sagen, als daß die Form mündlicher Disputationen für solche Verhandlungen nichts taugt; aus allen Versammlungen und Colloquien ist bis in die neueste Zeit nichts ersprießliches hervorgegangen. Denn ob man seine Meinung aufgebe oder auch die gezogenen Consequenzen annehme, wird zu sehr durch die Stimmung entschieden. Je weniger beide Parteien gemeinschaftlich nach der Wahrheit suchen, sondern jede, indem sie glaubt, sie zu haben, nur ihre Meinung geltend zu machen und den andern zu sich herüberzuziehen strebt, sucht man den andern durch Dialektik zu gewinnen, und da ist die Grenze zwischen Dialektik und Sophistik schwer zu vermeiden. So auch bei anderen Sachen.

Alexander fing seine Polemik gegen Arius damit an, zu behaupten, Die Zeugung des Sohnes habe nichts gemein mit der Kindschaft Gottes in den gläubigen [b]); und einen Unterschied zu

---

Hippolytus gefragt wurde, Nachdem Gott ἔδειξε τὸν λόγον, war Gott nun ἄλογος? so würde er es doch verneint haben. Also war der inwohnende λόγος und der herausgetretene nicht dasselbe. Wenn dieser nun ein Subjekt wurde: so wurde er es entweder ἐξ ὑποκειμένου τινος oder ἐκ μὴ ὄντος, und da Hippolytos das ἔδειξε auch in die Zeit, ὅτε ἐθέλησε, gesezt hatte: so hatte er sogar die zeitliche Zeugung, die er eigentlich durch das πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων vermeiden wollte. Folgerte er aber weiter, Weil der Subjekt gewordene göttliche λόγος von dem inwohnenden verschieden sei: so müsse die Differenz eine Unvollkommenheit sein, daher könne er keine vollkommene Erkenntniß weder Gottes noch seiner selbst haben; aus welcher Unvollkommenheit denn auch praktisch das δεκτικὸς κακίας folgen konnte: so waren das freilich Resultate, welche dem Glauben an den Erlöser zu nahe traten. Aber es folgt nur daraus, daß es unmöglich ist die kirchliche Lehre von der Ansicht des Origenes aus, so weit sie dem Beryllus entgegengesezt ist, zu bestimmen. Schl.

b) Theodoret. p. 329.

ſezen zwiſchen der Kindſchaft des Sohnes und der gläubigen, Die des Sohnes ſei κατὰ φύσιν, alſo in der Natur Gottes liegend, die Kindſchaft Gottes in den gläubigen ſei μετάπτωτον, weil ſie nicht κατὰ φύσιν ſei. Dies war gegen Arius richtig, konnte aber auch macedonianiſch verſtanden werden; denn ſoll die Eingießung des Geiſtes in die gläubigen nicht in der Natur Gottes liegen: ſo kann auch die processio des Geiſtes nicht darin liegen. Wenn er aber nun gar ſagte, daß die menſchliche Seele ſich von einem διάστημα zwiſchen Vater und Sohn keine bis zu einer ἔννοια gehende Vorſtellung machen könne[a]): ſo konnte das Arius ſabellianiſch verſtehen, „daß ſie eins ſind." Auf der anderen Seite gab er ſeine ὁμοουσία auf, indem er ſagte, Der μονογενὴς ſei eine in die Mitte getretene (μεσιτεύουσα) φύσις zwiſchen Gott und den ἐξ οὐκ ὄντων geſchaffenen Dingen, weil man nämlich zwei ἀγεννήτους nicht zugeben wollte; dies führte zu einer gnoſtiſchen προβολή. Der ganze Unterſchied beruhte alſo nur auf der Ewigkeit der Zeugung. Durch dieſe aber iſt, wenn man auch eine ewige Schöpfung der Dinge annimmt, der Sohn doch wieder von dieſen nicht unterſchieden. Wenn nun Alexander ſagte, „In der ewigen Zeugung des Sohnes ſei etwas unausſprechliches und unerklärliches (ἄῤῥητον καὶ ἀνεκδιήγητον)": ſo gilt dies vom Schaffen auch, und gerade ſo konnten beide Gegenſtände, die man unterſcheiden wollte, nicht unterſchieden werden, denn zwei ἄῤῥητα, von denen man weiter nichts weiß, ſind immer nur ein und daſſelbe. Auf jeden Fall konnte ſich unbedenklich Arius die Zuſammenſtimmung der beiden Säze, Der Sohn ſei ὁμοούσιος und es gebe nicht zwei ἀγέννητοι, verbitten; denn er ſagte, Dieſes ἀγέννητος ſein ſei ſelbſt die οὐσία. Das negative iſt aber gerade diejenige Formel, woran die Kirchenverſammlungen immer gehalten haben.

---

a) Theodoret. p. 734.

Durch dieſe Privatverhandlung hatten ſich zwei Parteien zu Alexandrien gebildet, die eine nannte es ebionitiſch, zu ſagen, *ὃς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῆναι*, die andere wurde beſchuldigt zu ſabellianiſiren wegen des *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός*. Da that der Biſchof einen öffentlichen Schritt, ſchloß den Arius mit den gleichdenkenden durch eine Diöceſanverſammlung von der Kirchengemeinſchaft aus, ja verwies den erſteren auch aus der Stadt; ein Recht, welches ſich der Patriarch unbefugt anmaßte. Arius gab nach und ſezte noch einmal dem Biſchof ſchriftlich auseinander, wie er nur davon ausginge, 1) daß es nicht zwei *ἀγεννήτους* geben könne, und 2) daß Gott nicht könne zuſammengeſezt oder getheilt ſein. Er ſtrebe nur allen bisherigen Kezereien auszuweichen; der Ausdrukk *ὁμοούσιος* drükke das Verhältniß der Einzelweſen innerhalb der Gattung aus, und ſo müßten Gott und Chriſtus zwei verſchiedene Einzelweſen ſein. Es müſſe alſo nothwendig einen *μερισμὸς* geben, und es blieben auch bei der ewigen Zeugung zwei von gleicher Art. Zugleich ſchrieb er an den Biſchof Euſebius von Nicodemien, ſeinen Mitſchüler beim Lucian, daß er um der Behauptung willen, „Der Vater ſei auf eine uranfängliche Weiſe vor dem Sohne geſezt (*ὅτι ὁ πατὴρ προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως*)," excommunicirt ſei, ſich zugleich erklärend über die bloß negative Bedeutung ſeines *ἐξ οὐκ ὄντων*, Es ſolle nur ſowol *μέρος θεοῦ* als ein anderes *ὑποκείμενον* läugnen; und beklagte ſich über die kezeriſchen Ausdrükke des Gegentheils *ἐρυγή*, *προβολή*, was beides gnoſtiſirte, und *συναγέννητος*, worin nur noch ein Schatten von Unterordnung ausgedrükkt war, was aber nach ſeiner Anſicht ſchon polytheiſtiſch klang.

Zugleich ſchrieb Alexander an den Biſchof Alexander von Byzanz, gab ihm Nachricht von den Verhandlungen, und indem er durch Conſequenzmacherei den Arius zum Ebioniten machte, bat er ihn, daß auch er ihn möchte als ausgeſchloſſen anſehen, wobei er ſich aber in Bezug auf die gleichdenkenden Biſchöfe be-

hutsamer ausdrükkte. Eusebius schrieb hierauf an den Bischof Paulinus von Tyrus, und dieser bekannte sich dazu, daß es nicht zwei ἀγεννήτους geben könne, und Gott könne weder getheilt (εἰς διῃρημενος) sein, noch ihm ein σωματικὸν πάθος (προβολή, γέννησις) zukommen, bewies auch, daß die Schrift sich des Ausdrukks γεννᾶν auch bediente, wo keine ταὐτότης φύσεως stattfinde und also nicht erwiesen werden könne, daß der Sohn τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτου μετέχων sei, sondern er sei ἕτερον τῇ φύσει aber πρὸς τελείαν ὁμοιότητα. Der Unterschied im Verfahren war der: Alexander ging darauf aus, daß sein Presbyter ausgeschlossen werden sollte; die andere Partei hatte mehr ein richtiges Bestreben nach der Kircheneinheit und dachte nicht an das Ausschließen ihrer Gegner. Eusebius bat daher den Paulinus, selbst mit dem Arius Gemeinschaft zu halten und den Alexander auch dazu zu bewegen. Als alle diese Bemühungen beim Alexander kein Gehör fanden, ward Eusebius erbittert und hielt eine Synode zu Byzanz, worin man beschloß, ein Rundschreiben an sämmtliche Bischöfe zu erlassen, um sich für die Gemeinschaft mit Arius zu verwenden, und daß sie den Alexander auch dazu bewegen möchten. Sie drükkten sich darin so aus, Daß Alexander, obgleich er sah, daß Eusebius viel im kaiserlichen Palast vermöge, er ihm doch nicht Gehör gegeben habe [a]). Vielleicht gleichzeitig mahnte Alexander sie alle von der

a) Da Alexander gesehen, daß Eusebius ein ἐλλόγιμος und ἐν τοῖς βασιλείοις τετιμημένος sich des Arius annehme: so habe er doch alle Bischöfe von der Gemeinschaft mit ihm abgemahnt. Eusebius hätte sich bittend verwandt, und über die abschlägige Antwort ὡς ὑβριζμένος erbittert hätten sie nun die Synode in Bithynien gehalten und an alle Bischöfe geschrieben, sie möchten ὡς ὀρθῶς δοξάζουσι κοινωνῆσαι τοῖς ἀμφὶ τὸν Ἄρειον und den Alexander auch dazu bewegen. Arius beschikkte hierauf den Paulinus von Tyrus, den Eusebius Pamphili und den Patrophilus von Scythopolis um ihr Gutachten, ob er gottesdienstliche Versammlungen halten dürfe. Sie bejahten es, er sollte aber darin Alexandern untergeben bleiben und sich immer um den Frieden bemühen (Sozom.). Schl.

Gemeinſchaft mit Arius ab, mit ſehr bitteren Seitenblikken auf Euſebius. Arius, der wieder nach Alexandria zurükgekommen ſein muß, bat ſich ein Gutachten von anderen Biſchöfen aus, Ob er wol bei dieſer Lage der Sache könne Vorträge halten. Die Antworten mehrerer Biſchöfe fielen bejahend aus, unter der Vorausſezung, daß ſich Arius ſeinerſeits dem Biſchof unterworfen zeige und nicht aufhöre, den Frieden mit ihm zu ſuchen.

Die Spaltung war alſo jezt vollendet, da Arius, obgleich von der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, doch öffentliche Vorträge hielt, welches nicht hätte ſo geſchehen können, wenn nicht ſeine Partei auch in der Gemeinde ſehr bedeutend geweſen wäre. Um dieſe Zeit muß es geweſen ſein, wo der Kaiſer Conſtantin an Alexander und Arius gemeinſchaftlich ſchrieb und ſie zur Eintracht ermahnte, weil ſie über etwas ganz geringfügiges ſtritten, was gar nicht hätte als Streitfrage aufgeworfen werden ſollen [a]). Die Behauptung, „Es käme nur darauf an, daß man über die *πρόνοια* einig ſei," klingt ſehr naturaliſtiſch, allein das Erlöſungswerk war ein weſentlicher Theil der *πρόνοια*; d. h. Alſo, es komme nicht darauf an, was Chriſtus ſei oder nicht ſei, abgeſehen von ſeiner Menſchwerdung, ſondern nur auf das, was er als Erlöſer ſei. Er ermahnte auch, dieſe Streitigkeiten nicht vor das Volk zu bringen, was freilich ſchwer auszuführen war, beſonders zu einer Zeit, wo es noch keine Sonderung des wiſſenſchaftlichen und populären Vortrags gab, und bei den vielen Abſtufungen des zahlreichen Clerus. Der Brief iſt aufbehalten beim Socrates; daß er aber von Hoſius verfaßt ſei, der ſich hernach als einen heftigen Anti-Arianer bewies, möchte ich bezweifeln; vielleicht iſt er ein reines kaiſerliches Kabinetsſtükk.

---

a) Aus Conſtantins Brief an Alexander und Arius: *τοῦτο, ὅπερ ὑμῖν ἐν ἀλλήλοις φιλονεικίαν ἤγειρεν, ἐπειδὴ μὴ πρὸς τὴν τοῦ παντὸς νόμου δύναμιν ἀνήκει, χωρισμόν τινα καὶ στάσιν ἐν ὑμῖν μηδαμῶς ἐμποιείτω.* Socr. I. p. 15. Schl.

Da die Sache auf zwei Concilien, zu Alexandria und Byzanz, widersprechend war behandelt worden, das kaiserliche Schreiben auch nichts fruchtete: so war es natürlich, daß das Bestreben nach einer Vergegenwärtigung der Totalität der Kirche, um die Einheit wieder herzustellen, erwachte, und so berief der Kaiser die erste allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa. 325
Wenn man eine Einrichtung hätte machen können, solche Versammlungen in bestimmten Zeiträumen zu berufen, bis dahin Grenzen zu stekken für alle Entzweiungen, und sich dann begnügt hätte, nur das festzustellen, worüber man wirklich einig ward, alles übrige aber freizulassen bis auf weiteres, dann hätten diese Versammlungen in der That die Kirche repräsentiren, ihre Einheit darstellen, und sowol auf dem Gebiete der Disciplin (κάνων) als der Lehre (δόγμα) sehr heilsam werden können. So aber vom Kaiser nach Gutdünken zusammenberufen, von ihm sanctionirt und durch bloße Mehrheit beschließend konnten sie nur leer erscheinen, wie denn auch etwas wesentliches nicht durch sie ausgerichtet worden ist. Denn hing die Zusammenberufung vom Gutdünken des Kaisers ab, der doch nur von einzelnen konnte bestimmt werden: so war es diesem in die Hände gegeben, ob ein Gegenstand sollte zur allgemeinen Entscheidung kommen, und wahrscheinlich geschah es dann in der ungünstigsten Zeit großer Gährung. Da nun der Ausgang auch wieder von des Kaisers Sanction abhing: so galten auch dort die persönlichen Einflüsse; wer diese nicht hatte, schwieg, und das wichtigste wurde nicht in der Versammlung abgeschlossen sondern außer derselben. War nun ein Schluß gefaßt: so war nichts leichter, als bei einem Wechsel der Hofgunst eine neue Versammlung zu berufen und auf dieser das Gegentheil zu beschließen; an Formeln, um den Widerspruch zu bedekken, konnte es niemals fehlen. Jedoch war auch diese Versammlung, deren Schlüsse mit den Unterschriften untergegangen sind, keine allgemeine. Der römische Bischof ließ sich durch zwei Presbyter vertreten, und von ganz Spanien und

Gallien scheint nur der Bischof Hosius da gewesen zu sein, der gewissermaßen die ganze lateinische Kirche repräsentirte. Die Zahl der Bischöfe ist auch nicht genau bekannt, doch scheint hier die bestimmteste Angabe die sicherste zu sein, nämlich daß 318 Bischöfe unterschrieben und 5 die Unterschrift verweigerten; nimmt man dazu die Presbyteren und Diakonen: so mögen wol 2000 Geistliche zusammengekommen sein. Ob die andern auch in der allgemeinen Versammlung zugegen gewesen, wenn auch nicht mit unterschreibend, oder ob sie nur an den Vorberathungen Theil nahmen (bei denen sogar Diakonen wie Athanasius eine Rolle spielten, ja auch dialektisch geübte Laien zugelassen wurden), wissen wir nicht; ja auch nicht einmal, ob nur eine allgemeine Versammlung gewesen, möchte ich wagen festzustellen. Theodoret sagt, den Kaiser habe Eustathius von Antiochia angeredet; Sozomenus sagt, Eusebius Pamphili habe es gethan. Eusebius selbst, den Theodoret gewiß vor sich hatte, nennt den Redner nicht, und so ist es wol wahrscheinlich, daß er es selbst war. Eustathius, älter im Amte als Alexander, führte die προεδρία, und das könnte wol den Theodoret getäuscht haben, falsch zu schließen, Eustathius habe auch die Anrede gehalten; doch aber kann dies dem Eusebius als dem berühmtesten und beredtesten übertragen gewesen sein. Der Kaiser antwortete lateinisch, redete aber in der Versammlung griechisch, und Eusebius rühmte sehr die Art, wie er sich hineingemischt, sonst wissen wir nicht viel von der Art der Verhandlungen. Ob mehr definitive Versammlungen gehalten wurden, wissen wir nicht; es muß aber in dieser Versammlung noch viel debatirt worden sein. Zuerst ließ der Kaiser die eingereichten Petita und Beschwerden vorbringen; in welcher Ordnung die Sache weiter gegangen wissen wir nicht, die Hauptsache war die Formel der Uebereinkunft.

Auch wie es mit dieser hergegangen, constirt nicht recht. Da Theodoret die Bischöfe namentlich anführt, welche eine arianische Formel überreicht haben: so muß es damit doch seine

Richtigkeit haben, und dann ist sie gewiß die erste gewesen [a]); und wenn er sagt, Nachdem diese allgemein verworfen worden, hätten jene Bischöfe bis auf zwei zuerst den Arius verdammt: so kann dies verständigerweise nur so erklärt werden, daß die Majorität mit den Ausdrükken unzufrieden gewesen, weil sie gemeint, Arius könne diese Formel nur tergiversirend unterschreiben, und daß sie dann erklärt, Sofern er noch etwas annehme, was in diesen Formeln nicht wahrhaft enthalten sei, wollten sie sich auch von ihm lossagen. Eustathius schreibt diese Formel, von der wir bedauern, daß sie verloren gegangen, dem Eusebius zu; gewiß ist sie nicht ohne ihn gemacht worden, und er kann Ursache gehabt haben, unter den vorschlagenden nicht mit aufzutreten, um sich noch etwas vorzubehalten. Doch ist es leicht, sich eine solche Formel aus dem Brief des Arius an Alexander und des Eusebius an Paulinus zu construiren. Hierauf scheint Eusebius Pamphili mit seiner Formel hervorgetreten zu sein, die schriftmäßig war, aber eben deshalb die Hauptfrage unentschieden ließ. Die Hauptfrage wäre nämlich gewesen, das göttliche in Christo als ein wahrhaft göttliches so zu beschreiben, daß daraus weder ein Polytheismus, noch eine sabellianische ἐνέργεια, noch die arianische Unterordnung herauskam. Eusebius bediente sich solcher Ausdrükke wie υἱὸς μονογενής, πρωτότοκος etc., welche die Schrift enthielt, aber nicht hinreichten, den Streit zu entscheiden. Diese Formel wurde nach Eusebius Erzählung allgemein gebilligt, nur schlug der Kaiser noch das einzige Wörtlein ὁμοούσιος vor, und auf Veranlassung dieses Vor-

a) Nach dem Theodoret übergaben Menophantus von Ephesus, Patrophilus von Scythopolis, Theognis von Nicäa, Narcissus von Neronias oder Irenopolis, Theonas von Marmarica, Secundus von Ptolemais eine Glaubensformel, welche aber gleich zerrissen ward, worauf sie, jedoch mit Ausnahme der beiden lezten, zuerst den Arius verdammten. Eustathius in dem von Theodoret angeführten Briefe schreibt diese Formel dem Eusebius zu. Schl.

schlags ward dann die nicänische Formel entworfen. Man sieht hieraus, wie ganz der Kaiser schon durch die Athanasianer bestimmt war. Was vorhergegangen war, sieht man aus Athanasius Brief [a]). Man hatte alles, was man verlangte, sobald Eusebius von Nicomedien es zugestand, immer wieder nicht genug gefunden, weil man glaubte, er dächte doch etwas anders dabei, und so war man bei dem ὁμοούσιος stehen geblieben, welches aber die Arianer gewiß schon bei den Vorverhandlungen standhaft verworfen hatten, weil es auf βλάστημα (gnostisch) oder παῖς (leiblich) oder μερισμὸς (polytheistisch) führe. Nun überraschte man damit aus des Kaisers Mund und hatte wahrscheinlich die Formel schon vorbereitet, in welcher zu allem von den Arianern früher schon zugestandenen noch das ὁμοούσιος hinzukam [b]).

---

a) Nach Athanasius Brief an die Afrikaner hatte Eusebius mit den seinigen schon zugegeben ἐκ τοῦ Θεοῦ zu sagen, weil nämlich 1. Cor. 8, 6 stehe Θεὸς ἐξ οὗ τὰ πάντα. Darauf aber hätte ein Bischof gesagt, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πάτρος. Als sie nun auf ähnliche Weise auch hätten εἰκὼν Θεοῦ und ἀληθινὸς Θεὸς zugeben wollen: so hätten die Bischöfe sich zum ὁμοούσιος entschlossen. Sie protestirten gegen diese λέξις ἄγραφος, Athanasius aber meinte, sie müßten sich gefallen lassen ἐξ ἀγράφων verdammt zu werden, da sie ἐξ ἀγράφων gefrevelt hätten. Schl.

b) Confessio Nicaena: *Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν πατέρα παντοκράτορα πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν* (Euseb. τὸν τοῦ Θεοῦ λόγον) [τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ· τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς], Θεὸν ἐκ Θεοῦ καὶ φῶς ἐκ φωτὸς, (Euseb. ζωὴν ἐκ ζωῆς, υἱὸν μονογενῆ, πρωτότοκον πάσης τῆς κτίσεως πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ Θεοῦ πατρὸς γεγεννημένον) [Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα ὁμοούσιον τῷ πατρὶ], δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα· παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.* (Eusebius ohne anathematisirenden Zusatz) *Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν πότε, ὅτε οὐκ ἦν* etc. Schl.

Als nun mehrere die Formel nicht unterzeichnen wollten, ward die Erklärung gegeben, es sollte nichts mit den endlichen Dingen ähnliches darunter verstanden werden, wo *οὐσία* das allgemeine ist, dem das besondere subordinirt ist; sondern es solle nur die vollkommene Aehnlichkeit mit dem Vater und der gänzliche Mangel an Aehnlichkeit mit den geschaffenen Dingen angedeutet werden. Das wollten die Arianer auch mit ihrem *ὁμοιούσιος*. Diese Formel war gebildet nach dem Typus des Eusebius von Cäsarea, nur daß da ein einfacherer Ausdrukk war, nicht *γεννηθέντα ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* sondern nur *λόγος θεοῦ*, freilich auch auf das menschliche in Christo bezogen. Alle Ausdrükke im nicänischen Sym-bolum gehen übrigens auf *Ἰησοῦν Χριστόν*, also auf den ganzen Menschen und Gott, aber auf ihn zu beziehen *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα* etc. war eine Verwechslung, welche nachher die Quelle von andern Streitigkeiten wurde [a]).

Auf obige Erklärung nun sich stüzend unterzeichneten beide Eusebius und alle andere bis auf Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais, welche mit dem Arius standhaft bei der Verwerfung blieben. Nach dieser eigentlichen *πίστις* kam noch ein *ἀνάθεμα*, was nicht von Eusebius herrührt, sondern von anderen Vorbereitungen der herrschenden Partei, „Wer da sage, daß eine Zeit war, wo der *υἱὸς θεοῦ* nicht war u. s. w., werde verdammt.“ [b]) Ueber diesen Zusaz war neuer Streit; Eusebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa protestirten dagegen und sehr mit Recht. Denn wenn

---

a) Alle Prädikate von der *οὐσία μία* gehen auf den *υἱὸς θεοῦ*, wo das menschliche mit eingeschlossen ist, und da wäre nun das *γεννηθεὶς* auch mit auf die *ὁμοουσία* zu beziehen, was offenbar Verwirrung ist.

b) *Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστόν, ἢ τρεπτόν, ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.* Schl.

ὁμοούσιος als eine λέξις ἄγραφος, welche nur erst durch Erklärungen unverfänglich gemacht werden konnte, sanctionirt war: so konnte man nicht einen verdammen, um solcher auch nicht schriftmäßigen Formeln willen, die durch Erklärungen gleichfalls unverfänglich geworden waren, und sich auf unangefochtene Ausdrükke solcher Männer wie Origenes und Hippolytus bezogen. Eusebius von Cäsarea ergriff die mäßige Partei, sich nicht nur das ὁμοούσιος unter jenen Bedingungen gefallen zu lassen, weil der Ausdrukk auch schon von Bischöfen und Schriftstellern gebraucht worden (Wer aber diese gewesen, sieht man weder bei ihm noch aus Athanasius [ad Afros] Andeutung, daß es schon vor 130 Jahren in Rom und Alexandria gebraucht worden, welches auf Cajus und Clemens gehen müßte), sondern auch die Verdammung im Zusaze war ihm ἄλυπος, weil sie nur unschriftmäßige Ausdrükke verbot, deren er selbst sich nie bedient hatte, und von denen er glaubte, Arius, wenn es ihm um den Frieden zu thun gewesen wäre, könnte auch versprechen, sich ihrer zu enthalten [a]). So wurden nun Arius excommunicirt und verbannt, Eusebius von Nicomedien und Theognis, welche nicht unterzeichneten, entsezt und verbannt; an ihre Stellen kamen Amphion und Chrestus.

Das Concil beschäftigte sich nachher auch noch mit anderen Gegenständen. Es kamen die meletianischen Streitigkeiten zur Sprache. Sie waren aus der Aufnahme der gefallenen entstanden nach der diocletianischen Verfolgung. Die alexandrinische Kathedra hatte schon einen großen Vorzug, der in Aegypten und einem Theile von Afrika selten war, daß der Bischof von Ale-

a) Die Formel selbst enthält übrigens viel Ungenauigkeiten, und nicht nur Spuren der origenistischen Subordination sondern auch Keime zu Heterodoxien, z. B. ewige Präexistenz der Menschheit Christi; und der Mangel aller Erörterungen über den heiligen Geist zeigt, wie wenig die Trinitätslehre noch in ihrem wahren Umfange aufgefaßt worden, wiewol nun die Formel ἡ τριὰς ὁμοούσιος καὶ ἀΐδιος das katholische Zeichen ward. Schl.

xandrien allein alle Bischöfe und Geistliche weihte. Dies bestritt Meletius, Bischof von Lycopolis. Es wurde nun hier beschlossen, Meletius selbst sollte sich aller bischöflichen Functionen enthalten; die er zu Bischöfen geweiht habe, sollten sich mit der katholischen Kirche vereinigen unter der Bedingung, die zweiten nach den katholischen Bischöfen zu sein; sie sollten indeß als χωρεπίσκοποι fungiren können. Dies war ein ziemlich milder Beschluß. Darauf wurde ein Kanon über die gemeinschaftliche Osterfeier festgesezt: man sollte es feiern am Vollmonde nach Frühlings Tag- und Nachtgleiche; fiele es mit dem jüdischen Osterfeste zusammen, acht Tage später. Es wurden noch andere Kirchenregeln festgesezt und die auf der Synode zu Illiberis bestätigt. Die Novatianer durften wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden. Der Kaiser hatte den novatianischen Bischof Acesius ausdrükklich eingeladen, und nach Feststellung der Formel fragte ihn der Kaiser, ob er auch unterschreiben wollte. So wurden die Novatianer auf dieselbe Weise behandelt wie die Meletianer. Die Anhänger des Paulus von Samosata sollte man, weil sie Christum nur einen Menschen nannten, ehe sie aufgenommen wurden, noch einmal taufen. Gewiß hatte Paulus die gewöhnliche Taufformel aus Matthäus gebraucht, mithin war diese Regel ein Rükkschritt, weil hier doch wieder auf die Auslegung gesehen und die vorsichtige Regel von Ancyra dadurch wieder aufgehoben wurde. Andere dieser einzelnen Regeln wollten die kirchlichen Abstufungen immer mehr fixiren, jedoch mit Schonung aller Observanzen, wodurch Vorrechte begründet waren. Der Begriff der christlichen Geistlichkeit war schon auf den des jüdischen Priesterthums allmählich reducirt; nicht nur unterschied der Sprachgebrauch ἱερεὺς und ἀρχιερεύς, sondern es wurde auch die Regel gegeben, kein εὐνοῦχος sollte ein Geistlicher werden können, außer wenn er durch Gewalt oder wegen einer Krankheit verschnitten worden. Origenes würde also nicht haben Geistlicher bleiben können. Mit der Taufe der Neophyten (neubekehrten

Heiden) sollte man langsamer zu Werke gehen und sie nicht hernach gleich in ein klerikalisches Amt treten lassen. Es sollte kein Geistlicher Frauenzimmer in seinem Hause haben als nur seine nächsten Verwandtinnen. Ein Bischof sollte wenigstens von drei Bischöfen seines Metropolitansprengels gewählt werden, auch wurden die Privilegien des römischen und alexandrinischen Bischofs festgesezt. Auch eiferte man gegen die leidenschaftlichen Excommunicationen in den einzelnen Diöcesen, wodurch Stolz und Herrschsucht der Geistlichen so sehr genährt wurden. Es sollten also regelmäßige Synoden gehalten und jede Excommunication nur durch die Synode bestätigt werden können, dann erst sollte sie in der ganzen Kirche gelten. Es lag hierbei ein gewisses Gefühl zum Grunde, daß man immer auf das ganze gehen müsse, was freilich nur bei größeren regelmäßig wiederkehrenden Synoden hätte durchgesezt werden können; dennoch ist eine Ausschließung aus der ganzen Kirche immer sehr bedenklich. Aber bei wahrer Reue und Widerruf, und wenn man alle Stufen der Buße durchmachte, konnte die Excommunication auch wieder aufgeboben werden, denn sonst wären excommunicirte freilich von allen Gnadenmitteln ausgeschlossen gewesen. Uebrigens ist auf der nicänischen Kirchenversammlung eine Gefahr glükklich vorübergegangen, nämlich es war dort schon die Rede von der ehelichen Enthaltsamkeit aller Geistlichen, und es wurde der Vorschlag gemacht, bis auf die Subdiakonen sofort die Enthaltsamkeit vom ehelichen Umgange auszudehnen. Dieser Vorschlag war im besten Flor, als der ägyptische Bischof Paphnutius, der durch die diocletianische Verfolgung verstümmelt und selbst ein sehr strenger Mann war, dagegen auftrat und eine ganz entgegengesezte Theorie aufstellte, Daß die Keuschheit der Ehe darin bestehe, daß die Ehe in Ehren gehalten werde, und durch jenes Gebot werde sie eben nicht in Ehren gehalten, sondern als etwas dargestellt, in dem keine rechte Ehre gewesen sei. Und man möge sich doch nicht so widersprechen, daß man um

σκάνδαλα von Seiten der verwerflichsten Geistlichen einen solchen Vorschlag machte. Also hier wurde über das Cölibat noch nichts beschlossen, nur rechnete man es den Geistlichen hoch an, wenn sie unverehlicht blieben.

Nach dem Schlusse der Versammlung erließen nun Synode und Kaiser die nöthigen Briefe sowol im allgemeinen an die abwesenden Bischöfe als auch an die besonders betheiligten Gemeinden, und der Kaiser befahl die Arianer Porphyrianer zu nennen, — Porphyrius war nämlich einer der ärgsten von den lezten Feinden des Christenthums gewesen — also gewissermaßen Antichristen. Auch sollten des Arius Schriften überall verbrannt werden, was auch größtentheils durchgesezt worden ist; der erste Befehl ward es jedoch wol niemals, wie denn Monarchen den Sprachgebrauch nicht leicht beherrschen können. Es muß uns merkwürdig sein, daß der Streit gar nicht in der Beziehung geführt wurde, ob bei der einen oder der anderen Vorstellungsart eine Differenz entstände in Bezug auf die Zulänglichkeit Christi zu seinem Erlösungsgeschäft, in Bezug auf die göttliche Offenbarung überhaupt, oder besonders auf die Versöhnung. Das praktische Interesse, welches die Hauptsache gewesen wäre, herrschte aber nicht vor, der Streit ist spekulativ und theoretisch geblieben; so wollte jede Partei das, was die andere vermied, und jede gab der anderen den polytheistischen Schein Schuld. Zu jener Zeit aber, wo das Christenthum schon so fest wurzelte, war dies Verfahren unzwekkmäßig, denn ein Versinken desselben in den Polytheismus war nicht mehr zu fürchten. Sagt man also, Der Sieg der athanasianischen Partei sei der Sieg des monotheistischen Prinzips gewesen: so ist das nicht richtig; es war wol ein Sieg der Wahrheit, wenngleich man nicht sagen kann, daß die Kraft der Wahrheit ihn erfochten habe. Aber gilt er für einen Sieg der Wahrheit: so ist es nur insofern, als der Arianismus bestimmter gnostisirte, das heißt, daß er das höhere in Christo als μεσιτεύουσα φύσις, Mittelsnatur zwischen Gott und Menschen,

nicht als Person darstellte, wodurch auf der einen Seite das menschliche in Christo nicht rein erhalten wurde und auf der anderen Seite die reine Beziehung des Glaubens an Christum nicht festzuhalten war. Das eigentlich göttliche konnte in allem sein, aber zwei Naturen im eigentlichen Sinne in einer Person konnten nicht bestehen, ohne daß das eine ein bloßer Schein ist. So war das ein Sieg über alles doketische; also darüber hatte die Wahrheit gesiegt, so wie dies erneuert wurde durch die Verurtheilung des Eutychianismus.

Nachdem Constantin sich so leidenschaftlich eingemischt hatte, ist es zu verwundern, daß er sich so bald so gut als völlig umstimmen ließ. Arius erhielt Erlaubniß, aus der Verbannung zurükkzukehren, ja, da ihm Alexandria untersagt blieb, sogar nach Constantinopel zu kommen. Eusebius und Theognis erlangten ebenfalls ihre bischöflichen Stellen wieder, sie sollten nur mit den nicänischen Bischöfen ihren Frieden machen. In ihrem Versöhnungsschreiben, welches aufbehalten ist, beriefen sie sich darauf, daß sie die Formel unterzeichnet und bloß das Anathema verworfen, aus sicherer Erkenntniß, daß Arius seine Ausdrükke nicht in irrgläubigem Sinne gebraucht. Beide erhielten bald großen Einfluß zum Nachtheil der Häupter der nicänischen Partei. Man schreibt dies allgemein der angeblich arianisch gesinnten Schwester des Kaisers Constantia zu, und da ihren Einfluß die Arianer selbst nicht leugnen, so mag etwas daran sein, nur daß sie schwerlich in den Streit selbst eingeweiht war, sondern nur die Geistlichen, denen sie besonderes Vertrauen schenkte. Indeß war wol noch etwas anderes hinzugekommen. Als diese nämlich mittelbar oder unmittelbar sich dem Constantin wieder nähern konnten, machten sie ihn aufmerksam, daß er sich selbst theologisch kompromittirt habe. In einem Briefe, den uns Theodoret a) aufbewahrt hat, ist nämlich eine Aeußerung von ihm, daß der Sohn

a) I. 12.

πρὶν ἐνεργείᾳ γεννηθῆναι doch δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ ἀγεννήτῳ gewesen sei. Diesem δυνάμει ist entgegengesezt ἐνεργείᾳ, „in der Wirklichkeit," jenes „in der Möglichkeit;" also zweierlei Sein des Sohnes, ein ungeschiedenes vom Vater und nach der Zeugung ein geschiedenes. Durch πρὶν nahm er eine Zeit der Zeugung an, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν, das ewige Sein des Sohnes, was eben als sabellianisch anathematisirt worden war. Auf der anderen Seite war dieses durch δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ εἶναι gar nicht unterschieden von dem ewigen Sein der geschaffenen Dinge in Gott. Wenn nun kluge Leute in des Kaisers Nähe ihm bemerklich machten, was sich aus seinen Worten folgern lasse: so mochte er leicht zur Einsicht gekommen sein, wie sehr verwikkelte Dinge dies wären und wie leicht man sich in diesen Ausdrükken mit dem besten Willen verfangen könne, und mochte mithin duldsam werden. Alle diese Aeußerungen sind erzählt in einem Briefe des Eusebius von Cäsarea, der dies nur ganz einfach erzählt, aber sapienti sat. Die entgegengesezte Partei mißverstand auch den Kaiser und hielt für Eifer für ihre Formeln, was eigentlich nur Eifer für den Frieden der Kirche und somit gegen die widersprechende Partei war, welche, indem sie hier seiner Absicht nicht entgegenkam, den Einfluß ihrer Gegner vermehrte. Außerdem scheint auch Eusebius von Nicomedien dem Kaiser die Formel ὁμοούσιος als eine solche dargestellt zu haben, welche durchaus numerische Verschiedenheit voraussezе, wenn sie von zwei Dingen sollte gebraucht werden [a]). Indeß mußte er schließen, daß Eusebius von Nicomedien und die Seinigen, da sie demohnerachtet die Formel unterschrieben und sich geweigert hatten, den, der nicht ungläubig gesinnt wäre, zu verdammen, mehr im Sinne des Kirchenfriedens gehandelt hätten als er, wie ihm denn auch Arius Betragen in dieser Hinsicht mit Recht konnte gelobt werden. Mithin verzieh er dem Arius.

a) NB. in unsern Relationen ist dieses entstellt. Schl.

Bald wurde zwischen Eusebius von Cäsarea und Eustathius von Antiochien in wissenschaftlicher Form über ὁμοούσιος gestritten. Eusebius sagte, Man müsse, wenn man dabei nicht polytheistisch sein wolle, in den Sabellianismus verfallen. Indem nun hierüber gestritten werden konnte, war die Gültigkeit der Formel schon durch die That aufgehoben; man sieht, wie ein Concil nichts entscheiden kann in dogmatischer Hinsicht, wenn die Gemüther noch nicht zur Ruhe gekommen sind. Eustathius wurde nachher auf einer Synode, 6 Jahre nach dem
331 nicänischen Concil, eines anderen Grundes wegen abgesezt. Wahrscheinlich wol nicht bloß auf die Beschuldigung schlechten Lebenswandels, sondern wol auch wegen seiner Härte gegen die zahlreiche Partei des Arius und Begünstigung von Volksaufläufen gegen sie. Der Kaiser verwies ihn nach Thracien. Als der Diakonus Athanasius nach Alexanders Tode Bischof von Alexandrien wurde, machte er sich verhaßt durch Härte gegen die Meletianer, von denen freilich viele arianisirten, und durch seine Aufhebung der Kirchengemeinschaft mit Arius nach dessen zuerst wol nicht in den kirchlichen Formen als Wiederaufnahme erfolgten Rükkkehr; auch weigerte er sich vor der Synode zu Cäsarea zu
335 erscheinen (333), wo er auf kaiserlichen Befehl sein Betragen rechtfertigen sollte. Nachher auf einer Synode zu Tyrus, 10 Jahr
335 nach dem Concil zu Nicäa (335), wo er erschien, wurde er, wol auch nicht bloß wegen der falschen Anklagen, sondern wegen eigenmächtiger Verweigerung der Kirchengemeinschaft, verurtheilt, und als er sich auf den Kaiser selbst berief und doch nicht, wie befohlen war, nach Constantinopel kommen wollte, wo Eusebius von Nicomedien ohne Scheu erschien, wurde er abgesezt und nach Trier verwiesen. Den Arius und Euzoïus mit ihrem Bekenntniß schikkte er fürsprechend an die Synode (nach Tyrus oder Jerusalem?), und somit waren ungefähr nach Verlauf von 10 Jahren fast alle Wirkungen der Kirchenversammlung zu Nicäa aufgehoben, mit Ausnahme der dort aufgestellten praktischen Kirchen-

regeln, welches auch beweiset, daß dies das eigentliche Gebiet ist, das solchen Versammlungen angewiesen ist.

Von dieser Zeit an war öfters ein Wechsel der dogmatischen Meinungen. Auf der Synode zu Tyrus war gegen den Arius sehr hervorgetreten der Bischof Marcellus von Ancyra, aber auf eine solche Weise, wie es Arius vorausgesagt, Es werde sich bethätigen, daß man, während man ihn bekämpfe, sabellianisiren werde. Die Bemühungen, ihn hiervon freizusprechen, beruhen zum Theil auf Verwechslung. Aus den Stellen, welche Eusebius und Epiphanius aus Acacius von ihm selbst anführen, so wie aus seinem dem römischen Bischof vorgelegten Bekenntniß geht ganz deutlich hervor, daß er drei Hypostasen nicht angenommen. Er behauptete [a]), Die Gottheit des Vaters und des λόγος sei ἀδιαίρετος, unzertrennlich. Wolle man das nicht annehmen: so müsse man behaupten, der λόγος sei nicht wahrhaft Gott, oder es gäbe zwei Götter. Zufolge dieser Unzertrennlichkeit nahm er keine Trias von Hypostasen oder προσώποις an. Dies war sehr stringent gegen die Arianer. Diese hielten sich nun auch an den Ausdrukk εἰκών, Ebenbild. Dagegen sagte Marcellus, Der λόγος könne nicht εἰκὼν sein, denn das Ebenbild sei nicht die Sache selbst, sondern verschieden; und von etwas unsichtbarem sei es etwas sichtbares. Der λόγος aber sei die Vernunft und Weisheit Gottes selbst; εἰκὼν könne nur der Sohn sein, und dieser nicht dem λόγος gleich, sondern sichtbar. Also hat er als dieser auch nur mit der Menschwerdung angefangen, der ihm einwohnende λόγος aber ist Gott selbst nach Johannes. Es war dies das erste Mal, daß unterschieden wurde zwischen Sohn als Einheit von Gott und Mensch und dem λόγος. Wenn nun die Gottheit des Vaters und λόγος eine unzertrennliche war: so war die Einwohnung Gottes im Sohne keine ὑπόστασις sondern eine ἐνέργεια der unzertrennlichen Gottheit. Man sieht aus

a) Epiphan. p. 836.

dieſem Streit, weshalb die ſabellianiſche Form ſo ſehr verkezert ward: nämlich wenn die Einwohnung des λόγος in Chriſto nur eine göttliche ἐνέργεια iſt, ſo fragt es ſich nach der Fortdauer dieſer Thätigkeit nach der Erhöhung Chriſti. Die Bejahung der Frage ſezte eine Duplicität, und wurde dieſe als ewig geſezt: ſo war es nicht mehr eine bloße ἐνέργεια, ſondern ſchien eine Veränderung in dem göttlichen Weſen hervorzubringen, und das war der ſabellianiſchen Denkart nicht angemeſſen. Daher bejahte Marcellus dieſe Frage nicht, ſondern behauptete, daß der λόγος ſich wieder zurükkziehe und das Fleiſch Chriſti ſo wie ſein Reich aufhöre, ſo daß die Einwohnung nur als eine vorübergehende Fulguration erſchien. Daher kann man ſagen, Seine Trias war eine ἐκτεινομένη, ſich ausdehnende, καὶ συστελλομένη, ſich zuſammenziehende, κατ' οἰκονομίαν, alſo weder vor noch nach der irdiſchen Erſcheinung eine beſondere Exiſtenz. Dieſes nun empörte den Euſebius von Cäſarea am meiſten, als dem chriſtlichen Gefühl unmittelbar zuwider, und er ſagte gegen ihn [a]), Die Samoſatenianer hielten Chriſtum für einen bloßen Menſchen, ſezten ihn aber doch unſterblich nachher; die doketiſchen Gnoſtiker leugneten die volle Menſchheit Chriſti, ſezten ihn aber doch als den ewigen Sohn Gottes vorher; Marcellus nehme aber weder die Unſterblichkeit a parte ante noch a parte post an.

In der Formel des nicäniſchen Concils war das πνεῦμα, die dritte Perſon, ſehr untergeordnet behandelt worden. Bei einer genaueren Erörterung aber hätte die Frage auch auf den heiligen Geiſt ausgedehnt werden müſſen, es hätte ſich daher auch noch fragen müſſen, Ob denn die Einwohnung des göttlichen Geiſtes in den Gläubigen ſowie in Chriſto fortdauere oder einmal aufhören würde? Ob die menſchliche Seele durch ſich ſelbſt in jenem Leben etwas vortrefflicheres werde ſein können als in dieſem Leben durch die Einwohnung des göttlichen Geiſtes? Wären

a) II. 1.

diese Fragen gleichmäßig mitgenommen: so würde Marcellus, wie er die ἐπιφοίτησις des Geistes nicht leugnete, auch nicht die fernere Einwohnung Gottes in Christo und die Ewigkeit des Fleisches geleugnet haben. Es war also wieder ein Mangel an Combination, welcher der Sache den Ausgang gab, den sie nahm.

Es entstand eine Trennung zwischen zwei Parteien, die man im ganzen unterscheiden kann als Griechen und Occidentalen. Die asiatischen Christen, die nicht griechisch sprachen, nahmen an diesem Streite keinen Theil, weil die Communikation fehlte, und die occidentalische, nicht lateinische Partei umfaßte hier Aegypten und sogar Galatien, wo Marcellus war. Diese trennten sich immer mehr von einander. Die occidentalische Partei hielt es mit dem nicänischen Concil, und erklärte den Marcellus ohnerachtet seines unverkennbaren Sabellianismus für orthodox. Die Griechen waren dem nicänischen Concil abgeneigt und hatten nur des Friedens wegen sich zu manchem verstanden, was gegen ihre Neigung war. Da sie aber keinen ernstlichen Frieden sahen, machten sie sich immer mehr davon los. Die Abweichung vom nicänischen Symbolum bethätigte sich auch auf der zweiten Synode zu Antiochia, wo eine Menge von Ausdrükken gutgeheißen wurde. Die einen wollten den Ausdrukk οὐσία ganz und gar vermeiden, weil daraus so viel Streit entstand, „Sie seien keine Arianer, wie würden sie als Bischöfe einem Presbyter nachgehen, sie wollten aber auch keine neuen Bestimmungen machen“ a). Hier sieht man eine löbliche Tendenz,

a) Dieses Vermeiden des Terminus οὐσία in den Aeußerungen über das göttliche Wesen wäre wirklich sehr wohlthätig gewesen, wenn es hätte zu Stande kommen können. Es kam hier auf zwei Punkte an. Man hatte sich dieses Terminus bedient, um das Verhältniß zwischen Sohn und Vater auszudrükken; dies geschah durch ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Eusebius hatte die Meinung geäußert, ὁμοούσιος ließe sich nur von materiellen Dingen brauchen, deshalb zog er den andern vor. Es lag hier das Verhältniß von abgesonderten Einzelwesen zum Grunde, nämlich daß nur materielle Einzelwesen oder auch geistige mit der Materie we-

die Kirchengemeinschaft zu erhalten auch bei dogmatischer Differenz, sobald es nicht die Hauptsache betraf, die Erlösung durch Christum; dagegen auf der anderen Seite einen Mangel an dogmatischer Bestimmtheit, an Virtuosität in der wissenschaftlichen Behandlung der Lehre. In allen folgenden Streitigkeiten der griechischen Kirche, obgleich sehr spizfindige und schwere Themata abgehandelt wurden, zeigt sich eine große Ungeschikklichkeit, daher ein Zurükkziehen auf einzelne Cautelen. Der leidenschaftliche Eifer wurde immer durch äußeres erregt.

Die marcellischen Streitigkeiten und die Absezung des Athanasius und Marcellus gehörten zu den lezten Begebenheiten in Constantins Regierung. Er erkrankte in Nicomedien, ließ sich taufen und starb daselbst. Seine späte Taufe war nicht bloß Besorgniß, nach der Taufe in Sünden zu fallen, sonst würde er wenigstens Katechumen geworden sein. Man sieht aber hieraus, daß er es nicht für anständig hielt die kirchlichen Stufen durchzumachen, da er sich schon so lange als Christ gezeigt hatte, ohne an den öffentlichen Kirchenhandlungen Theil zu nehmen, und daß er doch auch die kirchlichen Regeln nicht verlezen wollte; er sagte, Er wolle ἐκκλησιάζεσθαι, sobald er gesund geworden wäre. Eben so wenig läßt sich folgern, daß, weil er von Eusebius von Nicomedien getauft wurde, er als Arianer gestorben sei. Es gab ja für ihn nach dem Glaubensbekenntniß des Arius keine Arianer mehr, da Arius selbst keiner mehr war, sondern nur für einen Gegner des Ausdrukks ὁμοούσιος galt, und da

sentlich verbundene unter diesen Gesichtspunkt einer Gattung gebracht werden könnten, geistige Wesen hätten aber keine Gattung. Auf diesem Grunde beruhte seine Abneigung gegen ὁμοούσιος. Die nicänischen Väter gingen eigentlich von derselben Vorstellung aus und wollten eben deswegen bei der Gleichheit des Wesens eine Differenz erhalten, indem sie den Sohn als den gezeugten von dem Vater als dem einzigen ἀγέννητος unterschieden. So war man also einig, aber nur in einer Vorausesezung, die gar nicht auf den Gegenstand anwendbar ist. Die strengeren Nicäner protestirten immer dagegen, daß ὁμοούσιος nicht als Identität der Gattung betrachtet werden sollte.

Constantin in Nicomedien starb, konnte er sogar von keinem andern Bischofe als dem des Ortes sich taufen lassen.

Da nun dieses ein merkwürdiger Abschnitt ist: so werde einiges nachgeholt. Es hatte sich in der lezten Zeit das Mönchswesen ausgebildet. Die Basis dazu lag in der Ehrfurcht vor dem ehelosen Stande, und daß man die geselligen Verhältnisse zu sehr von der Seite der Lust ansah. Es entstand schon der Unterschied zwischen ἀναχωρηταὶ und κοινοβιόται. Leztere unter Pachomius eine förmlich nicht vermischte Colonisation der libyschen und ägyptischen Wüste. Auch fing man schon an aus Mönchen Bischöfe zu nehmen, welche theils von der Wüste aus ihr Bißthum führten, theils das ascetische Leben in der Stadt fortsezten. Nun hatten auch Constantins unvorsichtige Gesezе zum Vortheil der Ehelosen dazu gewirkt, und so verbreitete sich der revolutionäre Einfluß, den später die Mönche auf die kirchlichen Angelegenheiten gewonnen, doch für jezt nur in Aegypten und Afrika.

Die neue Theilung des Reiches nach Constantin beförderte die kirchliche Spaltung. Der occidentalische Cäsar begünstigte die lateinische Partei, der orientalische die griechische. Constantin hatte, seitdem das Christenthum eigentlich Religion des Staates geworden, immer mehr Fortschritte gemacht für den Glanz desselben zu sorgen, da man sich auf den bloß innern Geist nicht mehr verlassen konnte, und dem Heidenthum abzubrechen, wiewol er das nicht entschieden that, da er nicht aufhörte Pontifex Maximus zu heißen. Es gab auch immer noch Kampf zwischen dem Heidenthum und Christenthum, besonders in Gallien und Spanien, woher sich auf dem lateinischen Gebiete die apologetische Tendenz länger erhielt. Wir haben hier drei Männer zu erwähnen, Arnobius, Julius Firmicus und Lactantius, von welchem lezteren Hieronymus sagte, Es sei Schade, daß er die christliche Lehre nicht eben so rein vorgetragen, wie er das Heidenthum siegreich widerlegte. Lactantius war Ciceronianer,

und von ihm hatte wol Constantin die Theorie, Es komme alles darauf an, daß man in Beziehung auf die πρόνοια (providentia) einig sei. Seine Lehre vom λόγος erinnert sehr an Hippolytus, und es konnte Hieronymus manche Keime zu Kezereien bei ihm darin finden, daß er nämlich die Erzeugung des λόγος und die Erschaffung der Engel nur unterscheidet durch das laute und stille. Doch haben sie keinen Einfluß gehabt. Der mittlere, Firmicus, am meisten offensiv, betete um Ausrottung des Heidenthums.

Constantins Söhne fuhren in seinem Geiste fort, die Geistlichen von Abgaben und Verpflichtungen zu befreien [a]), und hier und da, wo die Mehrzahl Christen waren, die Tempel theils zu schließen, theils zu zerstören. Constans gab aber das Gesez, daß die heidnischen Tempel wegen der daran hängenden Stiftungen und öffentlichen Spiele, deren das römische Volk nicht entbehren solle, nicht zerstört werden dürften. Das Christenthum wurde auch äußerlich weiter ausgebreitet, in Aethiopien, Arabien, Mesopotamien; ferner machte es unter den Gothen (mit deren Arianismus es wol nicht ganz sicher ist) durch die Uebersezung der Bibel durch Ulphilas [b]) Fortschritte, und unter den Bewohnern des Caucasus, den Iberiern, wobei viel fabelhaftes und wunderbares erzählt wurde. Dagegen wurde das Christenthum, seitdem es römische Staatsreligion geworden, in Persien verfolgt, weil die Christen im Verdacht des verbotenen Zusammenhanges mit Rom standen; man machte es sich dort nachher zum Gesez,

---

a) Die Immunitäten konnten jezt leichter ertheilt werden, da die Last doch nur Christen traf. Schl.

b) Er soll schon bei Lebzeiten Constantins bei der nicänischen Versammlung gewesen sein und eine Schrift für die Gothen erfunden haben; er soll aber auch Veranlassung gegeben haben, die Christen unter den Gothen nach dem arianischen Lehrbegriff zu bilden. Dies ist aber noch unbestimmt. Es ist ein Fehler, daß man alles in dieser Zeit arianisch nennt, was dem Lehrbegriff ὁμοούσιος sich nähert.

diejenige Partei zu begünstigen, die im römischen Reiche verfolgt wurde.

Was die inneren Angelegenheiten der Kirche betrifft: so nehmen sie in dieser Zeit eine sehr traurige Gestalt an, die schwer zu erklären ist. Es brach immer heftiger die Spaltung aus zwischen denen, die dem ὁμοούσιος anhingen, und ihren Gegnern. Man kann nicht glauben, daß dieselbe rein dogmatisch war, eben so wenig kann man es rein als eine geographische Spaltung ansehen. Derjenige, um den sich das ganze drehte, Athanasius, war ein Grieche, und stand doch an der Spize der Homousianer, und am meisten zwischen beiden war Aegypten getheilt, welches doch ganz griechisch war. Später scheint selbst Constantius hineingekommen zu sein. Constans im Occident stand auf der nicänischen Seite, vorzüglich unter dem Einfluß des Hosius, Constantius auf der antihomousianischen Seite, aber doch kann man ihn nicht für einen Arianer halten. Es ist fast unmöglich, die Sache zu klarer geschichtlicher Anschauung zu bringen, da die Schriften von der andern Seite fast ganz verloren gegangen sind. Es ist der einzige Philostorgius, dessen Nachrichten den übrigen entgegengestellt werden können.

Nicht lange nachher trat auch der achtungswerthe Eusebius 340
von Cäsarea, welcher von der Würde Christi und seinem Zusammenhange mit den Gläubigen das volle Bewußtsein hatte, vom Schauplaze, und mit ihm ging die recht würdige Behandlung der kirchlichen Lehre verloren. Wenn auch seine historische Combination und Kritik nicht ohne Tadel sind, und er nicht überall als untrüglicher Führer angesehen werden kann, noch seine Auswahl eine Richtschnur für uns ist: so ist doch ein rein geschichtlicher Sinn in ihm, und auf dem kirchlichen Gebiete unterscheidet er sich löblich von den sogenannten Häresiologen, indem man ihn keiner Leidenschaftlichkeit beschuldigen kann. Sein gelehrtestes Werk auf der einen Seite ist sein Chronicon, dessen

Urschrift verloren ist; dann die zusammenhängenden Werke, die Praeparatio und Demonstratio evangelica, wovon das erste eine große Fundgrube von Fragmenten alter Schriftsteller ist, deren viele ohne dieses Werk ganz verloren wären, für andere Stellen ist es eine kritische Prüfung; so auch seine Demonstratio evangelica, die eigentlich ein apologetisches Werk ist. Er versucht hier die Wahrheit des Christenthums zur rechten Anschauung zu bringen, und nimmt auch hier ebenso auf jüdisches als heidnisches Rükksicht, was als Vorandeutung des Christenthums angesehen werden konnte. Dann seine Kirchengeschichte, sein Werk gegen Marcellus, die Vita Constantini und über die palästinensischen Märtyrer. Zu seinem Nachfolger wurde vorgeschlagen sein gelehrter Schüler Eusebius von Emesa, der sich sehr mit der Schriftauslegung beschäftigte, und besonders mit einem kritischen Sichten der eigentlich messianischen Stellen im A. T. von denen, die es nicht sind. Die arianischen Bewegungen waren auch voll von alttestamentalischen Stellen, die auf den Logos bezogen wurden, und indem die Heiden mehr anfingen von diesen Bewegungen in der christlichen Kirche Notiz zu nehmen und bei den alexandrinischen Gelehrten ein richtigerer historischer Sinn war: so trieben diese mit der Auslegung der Christen ein Gespötte. Und nun kann man den Eusebius ansehen als den ersten Stifter von der Beachtung des historischen in der alttestamentalischen Exegese, aber er war nicht geeignet auf einen größeren Schauplaz zu treten, er wollte sich in einem kleinen Kreise seiner Wissenschaft widmen. Unter den Arianern waren immer noch sehr ausgezeichnete Leute, allein die Reinheit der kirchlichen Praxis hörte eigentlich mit Eusebius von Cäsarea in der damaligen Zeit für die griechische Kirche auf.

Nachdem nun in Constantinopel auch eine arianische Reaction gegen die homousianischen Bischöfe entstanden war, und nun Eusebius von Nicomedien an die Stelle trat, und Acacius, der an die Stelle des Eusebius von Cäsarea kam, ein

Antihomousianer war: so wurde dem Athanasius aufs neue bange für seine Existenz. Er versammelte die ägyptischen Bischöfe und hielt mit ihnen eine Synode. Dies veranlaßte die Eusebianer auch nach Rom zu schreiben, um den eigentlichen Zustand der Sache darzulegen, und ihre Klagen gegen Athanasius anzubringen, und so wurde eine Synode zu Rom vorgeschlagen, auf der die ganze Sache untersucht werden sollte. Aber dazu kamen nur etwa 50 Bischöfe, die nächsten von Rom. Wahrscheinlich kam dies daher, weil alle abgeneigt waren, sich mit Athanasius wieder einzulassen; die griechischen Bischöfe kamen gar nicht nach Rom. Um dieselbe Zeit sollte eine prächtige Kirche in Antiochia eingeweiht werden, und da versammelten sich gegen 341
100 Bischöfe und zwar in Constantins Gegenwart, und hielten auch eine Synode. In Rom wurden Athanasius und seine Anhänger in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, und der römische Bischof Julius ersuchte in einem Synodalschreiben die andern, das nämliche zu thun, aber er that dies nicht auf eine gebieterische Weise sondern brüderlich. In Antiochia geschah das Gegentheil; Athanasius wurde abermals abgesezt, weil er ohne von einer Kirchenversammlung aufgenommen zu sein bloß auf den Grund der kaiserlichen Zurükkberufung wieder in sein Amt getreten war. Constantius gab seine Zustimmung zu dieser abermaligen Absezung des Athanasius aus diesem Grunde. Es wurden mehrere kirchliche Geseze gegeben auf dieser Synode. Es wurde beschlossen, es sollte kein Presbyter oder Diakonus bei sich kirchliche Zusammenkünfte halten oder Altäre baueu. Dies war ein Gesez gegen die Spaltungen, gegen die Winkelversammlungen von kleinen Gemeinden. So gab es Eustathianer in Antiochia, Paulianer in Constantinopel und Athanasianer in Alexandria. Dann wurde festgesezt, daß zu einer σύνοδος τελεία immer die Gegenwart eines Metropoliten gehören sollte. In der damaligen Lage war das eigentlich nicht übel; fast konnte jeder einzelne Bischof eine Anzahl zusammenbringen, und die Spaltun-

gen konnten sich ins unendliche vervielfältigen, die Metropoliten waren aber in geringerer Anzahl vorhanden. Der Geist von diesem Gesez ist gewiß sehr gut. Auch andere gute Vorsichtsmaßregeln im einzelnen wurden genommen, z. B. die Sonderung des Kirchenguts vom bischöflichen. Ebenso wurde bestimmt, es sollte in keiner Gemeinde ein Fremder aufgenommen werden, außer wenn er ein Zeugniß von einem Bischof oder Chorepiskopus mitbrächte, daß er ein Mitglied einer andern Gemeinde sei, und diese literae pacis wurden in bestimmte Formeln gebracht. Dies war gegen Häretiker, die sich einschleichen konnten. Es wurde nun auf der antiocheniſchen Synode auch ein Glaubensbekenntniß abgefaßt, welches dem arianiſchen sehr ähnlich war; *πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων* wurde aufgenommen und nur die anstößigen Ausdrükke weggelassen. Außerdem wurde noch ein ausführliches Glaubensbekenntniß angefertigt. Darin war der subordinatianiſche Begriff nicht zu verkennen, der von der alexandriniſchen Schule ausgegangen war. Die alten Abstufungen von Vater zu Sohn und Geist wurden aufgenommen. Aber ein großer Anhänger des nicäniſchen Symbols, Hilarius Pictavienſis, erklärte dennoch diese Formel, selbst indem sie sagten, Sie machten nicht den Sohn dem Vater ganz gleich, für rechtgläubig, und sagte, Sie wäre besonders gegen die Marcellianer gerichtet. Schon die nächsten Folgen hatten ein anderes Gepräge; des Athanasius Nachfolger Gregor wurde mit Waffengewalt eingesezt durch den Statthalter des Kaisers. Um dieselbe Zeit starb Eusebius von Nicomedien, und der Einfluß bei dem Kaiser kam in die Hände von ein Paar sehr zweideutigen Männern, Valens, einem möſiſchen Bischof, und Urſacius, die gewiß eher Arianer waren als Eusebius. Der Siz von Constantinopel war erledigt, und es ging nun dort wieder eine Spaltung an; die Eusebianer stellten den Macedonius gegen Paulus auf, den die katholiſche Partei wieder wählte.

Ohnerachtet hier schon sich größere Leidenschaftlichkeit zeigte:

war doch so weit noch Sorge für Einheit der Kirche, guter Wille Spaltungen zu verhüten und dogmatische Mäßigung von beiden Seiten. Auch findet man diese noch in der zweiten antiochenischen Synode (343), welche den in Mailand versam- 343
melten Abendländern ein ausführliches Bekenntniß zuschikkte [a]), worin der Ausdrukk οὐσία ganz vermieden, aber auch alles arianische beseitigt ward. Es war ein löbliches Bestreben, den wohlmeinenden Eusebianern, an deren Spize jezt Basilius von Ancyra stand, zuzuschreiben, daß man diesen Terminus vermied, und vorläufig, bis man die Erörterung an andere Punkte anknüpfen könnte, sich nur damit begnügen wollte, das gemeinschaftlich zu verdammen, was dem christlichen Gefühl gradezu widerstrebte. Eusebius von Nicomedien hatte behauptet, ὁμοούσιον könne nur von materiellen Dingen gebraucht werden, nämlich von zweien derselben Art; geistige Wesen aber seien jedes ein ens sui generis, und also alle einander nur ähnlich. Die lezte Behauptung beruhte zwar auf einer sehr fließenden Ansicht vom Geisterreich, aber in Bezug auf das göttliche Wesen war sie doch richtig. Man sieht daraus, daß er davon ausging, Vater und Sohn als zwei verschiedene Einzelwesen zu betrachten. Das war falsch; aber die Homousianer gingen von demselben Punkt aus, wie man ganz deutlich aus einer Stelle bei Hilarius [b]) sieht. Denn er geht auch davon aus, man könne nicht

---

a) πίστις μακρόστιχος. Socr. II, 19, 20. Sozom. III, 11.

b) de synod. 68—72. Una substantia si non personam subsistentem perimat, nec unam substantiam in duas partitas dividat, religiose praedicabitur, quae ex nativitatis proprietate et ex naturae similitudine ita indifferens sit, ut una dicatur. — Tuto unam substantiam dicet, cum ante dixerit, pater ingenitus est, filius natus est; filius patri similis est natura, patri subjectus est ut auctori. Non est innascibilis sed est contemporalis. — Non personâ Deus unus est sed naturâ quia nihil in se diversum ac dissimile habeat natus et generans. — In aere quomodo possim alterum ad alium nisi per similitudinem coaequare? — Si unum duo, habet et unici suspicionem: si similem dixeris habet indifferentis comparationem.

eher die Homousie beider auf rechte Art behaupten, bis man die Differenz der Personen und ihren eigenthümlichen Charakter festgestellt habe; dies lasse nämlich von dem besondern Sein der Personen ausgehen. Und wie sehr auch die Homousianer dagegen protestirten, daß die Einheit keine bloße Gattungseinheit sein sollte: so ließ sich doch die Verschiedenheit nie ans Licht bringen.

Die Milde, welche man der antiochenischen Versammlung nachrühmen muß, zeigte sich nicht in der abendländischen zu Mailand, welcher die πίστις μακρόστιχος zugesandt ward. Sie erklärte, es sei kein anderes Symbolum nöthig als das nicänische, und da sie eine allgemeine Kirchenversammlung verlangten: so verabredeten Constans und Constantius eine neue allge-
343 meine Synode zu Sardica 344 oder 347. Es wurde aber aus der Vereinigung nichts; denn da die Abendländer den Athanasius bei sich hatten und darauf bestanden, ihm Siz und Stimme zu geben: so trennten sich die griechischen Bischöfe und versammelten sich zu Philippopolis, welche Synode sie nur für die rechtmäßige gehalten wissen wollten. Die Griechen anathematisirten den römischen Bischof Julius und den spanischen Bischof Hosius, als welche den Athanasius mit Gewalt in die Kirchengemeinschaft aufnehmen wollten, wogegen die Lateiner die ganze Synode zu Philippopolis anathematisirten. So wurde die Trennung stärker als vorher.

Wenn man die Ausbildung der Lehre in beiden Sprachen beobachtet: so sieht man darin einen neuen Grund, warum beide Theile nicht zusammenbleiben konnten. Die Ausbildung der Lehre hatte in der griechischen Sprache angefangen; die Lateiner gräcisirten zwar, hatten aber doch mehrere Ausdrükke nicht, welche den griechischen entsprachen, so bei den Griechen οὐσία und ὑπόστασις für die Trias; der Ausdrukk πρόσωπον schwankte zwischen beiden lezteren. Der Sabellianer konnte sich hinter ihn verstekken, insofern er die Maske und Rolle des Schauspielers bezeichnen kann, also nichts bleibendes; sonst aber auch ein zu

bestimmter Ausdrukk für das Einzelwesen, weshalb ihn die Orthodoxen, weil er tritheisirte, nicht gern gebrauchten. Dem οὐσία entsprach essentia, aber wegen des Nebenbegriffs, im Gegensaz von accidentia, gebrauchten ihn die Occidentalen auch nicht gern, um nicht in Gott einen Gegensaz von etwas nothwendigem und zufälligem zu sezen. Für ὑπόστασις sezten daher die Lateiner substantia und subsistentia, welches leztere aber, wenn man es unterscheiden will, mehr an ὕπαρξις als an ὑπόστασις erinnert. Wenn aber den Griechen selbst diese Ausdrükke oft schwer zu unterscheiden waren, um so mehr den Lateinern; oft brauchte man denselben Ausdrukk verschieden, und war einerlei Meinung ohne es zu wissen; es wäre also gut gewesen, diese Terminologien ganz bei Seite zu sezen. Uebrigens war das Interesse im Abendlande nur noch schwach, und außer Hilarius von Pictavium der etwas frühere Victorinus noch die einzigen, die sich in den Streit einließen. In seinem sehr dialektischen Buche de sanctissima trinitate hat Victorinus auseinanderzusezen gesucht die Bedeutung von οὐσία und ὑπόστασις, ebenso von υἱὸς und λόγος, aber man sieht daraus nur, wie wenig Festigkeit diese hat.

Unter den Lateinern zeigte am meisten dogmatischen Verstand Hilarius. Obgleich er sehr gräcisirt: so muß er doch oft entwikkeln, was er unter den Ausdrükken versteht, und es fehlt ihm auch die eigentliche Kenntniß des griechischen. Er, ein eifriger Antiarianer in seinem ganzen Leben und Vertheidiger des nicänischen Symbolums, sprach auch eine Differenz aus in Bezug auf die Ausdrükke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος. Nach dem Ausspruch des Eusebius hat man den Bischof Basilius von Ancyra als den eigentlichen Leiter der arianischen Partei angesehen. Von diesem sagte der eifrige Hilarius, Den Basilius und die mit ihm denkenden könne er nicht für heterodox halten, da er nur in Bezug auf ein Wort anderer Meinung wäre;

ὁμοούσιος gebrauche eben so sehr seine Prăcaution, um nicht zu marcellianisiren, zu welchem Behuf dann similitudo nöthig sei, als dieses seine Vorsicht brauche, um nicht dem Sohne die Gottheit zu rauben, wozu dann jenes nöthig sei. So konnten beide Termini nicht mehr gebraucht werden, um eine Differenz anzudeuten, sondern man konnte nur sagen, Athanasianer seien diejenigen, welche am liebsten die Gefahr vermeiden wollten zu ebionisiren, und Basilianer diejenigen, welche am liebsten die Gefahr vermeiden wollten zu sabellianisiren. Im Grunde aber lief beides wieder auf Eines hinaus, denn der Ebionit mußte sagen, Der λόγος sei etwas im Vater, der andere mußte zugeben, Der Sohn abgesehn von der Wirkung des Vaters in ihm sei ein bloßer Mensch. Sein Hauptwerk sind die Bücher de trinitate. In seinem Buche de synodis sagt er, Es gäbe einen richtigen und einen falschen Sinn von ὁμοούσιος, und ebenso von ὁμοιούσιος (s. die oben angeführte Stelle). Der Ausdrukk ὁμοούσιος ist nur dann gut, wenn er die Duplicität der Person nicht unterdrükkt, und auch nicht so theilt, daß der einzelne bloß als Theil erscheine. Obgleich er streng nicänisch ist, erkennt man in ihm doch die Vorstellung des Origenes von der Subordination; eine Duplicität, eine ewige aber zugleich abhängige, ist hier zu erkennen. Ebenso, sagt er, kann auch der Ausdrukk ὁμοιούσιος sehr gut gebraucht werden. Wenn man sagt, sie sind Einer: so kommt man leicht auf den Begriff des unicus; zwischen beidem aber, dem unus und similis, ist nichts anders als aequalis. Dies hat aber wieder den Schein einer Gleichheit in der Duplicität, und so scheint er zu sagen, man kann ὁμοιούσιος gebrauchen, wenn man ὁμοούσιος zugleich gebraucht, d. h. also, die Termini sind völlig ungeschikkt, um eine gehörig bestimmte Vorstellung daran zu knüpfen.

Die Trennung der Griechen und Lateiner war auf den Concilien zu Sardica und Philippopolis ausgesprochen. Die Griechen aber zeigten die größte Mäßigung, da sie bloß den Ju-

lius von Rom und Hosius von Corduba als die Urheber jenes unkanonischen Verfahrens aus der Kirchengemeinschaft ausschlossen. Auf der occidentalischen Synode wurden dagegen sie sämmtlich anathematisirt und durch Hosius mehrere hinterlistige Canones gegeben, die alle darauf hinzielten, den Athanasius künftig gegen alle Beeinträchtigungen sicher zu stellen, und im schlimmsten Falle seine Sache nach Rom zu spielen. Darum sollte kein Bischof in eine fremde Diöcese reisen können ohne Einladung des Bischofs; es wurde nämlich gesagt, man müsse die Unabhängigkeit jedes Bischofs in seinem Sprengel vollkommen feststellen. In den Verhandlungen nämlich gegen Athanasius hatten die Griechen ihre Schlüsse häufig darauf gegründet, daß er allerlei Unruhen anzettele. Athanasius leugnete aber dieses als ungegründete Beschuldigungen, und diesen wollte man zuvorkommen. Ferner sollte über Appellation eines Bischofs von einem Synodalbeschluß in Rom entschieden und dort Richter ernannt werden. Dem Bischof von Rom jedoch eine allgemeine Prärogative einzuräumen, lag um so weniger zum Grunde, als der Kanon nur auf den Namen Julius gestellt ward. Die Hauptidee war, es müsse ein möglichst unparteiischer Metropolit sein, und da konnte man freilich an die morgenländischen in Bezug auf Athanasius nicht denken. Daß aber der römische Bischof um diese Zeit noch kein allgemeines Uebergewicht hatte, sieht man aus einem Schreiben des Marcellus von Ancyra an Julius, um seine Rechtgläubigkeit darzuthun; er nennt ihn darin, obgleich er etwas von ihm zu bitten hatte, *μακαριώτατος συλλειτουργός*. Die Spaltung mußte natürlich durch diese Canones noch mehr zunehmen, obgleich Constantius, wahrscheinlich auf Drohungen oder Empfehlungen des Constans, dem Athanasius die Rükkkehr erlaubte. Da aber Constans starb, ehe die Sache völlig in Ordnung war, wiewol er schon 346 in Jerusa- 346
lem in die Kirchengemeinschaft aufgenommen war, und da nun

350 Constantius alleiniger Herrscher geworden: so sieht man wol, daß antinicänische Reactionen gegen ihn und die mit ihm vertrieben gewesenen Bischöfe kommen mußten.

Wir kommen jezt auf Marcellus Schüler, Photinus, Bischof von Sirmium. Er trat in die Fußtapfen seines Lehrers, entwikkelte aber seine Ansichten schärfer, nicht sowol dialektisch als exegetisch. Indem er den Spuren des Eusebius von Emesa nachging, suchte er zu unterscheiden, was im alten Testamente auf den λόγος, der in Gott wohnt, gehe, und was weissagend von dem Mensch gewordenen Sohne gelte. Er sagt, Daß überall, wo Gott in der zweiten Person spricht, ein Selbstgespräch stattfinde, oder wolle man eine Duplicität annehmen, so bekomme man einen λόγος προφορικὸς und λόγος ἐνδιάθετος oder Gott inwohnenden λόγος. Der Sohn komme nicht eher vor, als er Mensch geworden; die Stelle Psalm CX. sei eine Weissagung in Bezug auf die ἐνσάρκωσις des λόγος. Das war eine Entwikklung der sabellianischen Theorie, die Photinus aufgenommen, ohne sich aber für einen Sabellianer zu halten. Es ist aber merkwürdig, wie Photinus von Hilarius ein Ebionit oder Samosatenianer genannt werden konnte. Er behauptete ja, Der λόγος sei Gott selbst, θεότης ἀδιαίρητος; Christus sei der Mensch, in welchem die reine Gottheit wohne. Man konnte ihn daher nur beschuldigen, daß er sage, Der Sohn habe nicht eher angefangen als bei der ἐνσάρκωσις, was bei ihm so zu verstehen ist, Der Ausdrukk Sohn gehe nur auf die ἐνσάρκωσις. Seine Gegner verstanden es ebenso, indem sie den Sohn für die zweite Person der Gottheit hielten, und sagten, Hat der Sohn erst in der Zeit angefangen: so kann ihm die Gottheit nicht zugeschrieben werden. Ein sehr scharfsinniger Theolog und Exeget, Diodor von Tarsus, schob Marcellus und Sabellius, Paulus und Photinus in eine Klasse, indem er seine Schrift gegen diese vier richtete, als wären sie ganz gleichgesinnt. Auch dies

ist aus der Verwechselung des Worts zu erklären. Es wurden mehrerere Synoden zu Sirmium gegen Photinus gehalten [a]).

Die nicänische Partei also floh den Ebionitismus, die Gegenpartei das sabellianische. Allein es entwikkelte sich in der griechischen Kirche nun auch ein sogenannter reiner Arianismus, mit Unrecht so genannt, weil ihn Arius nicht so vorgetragen, durch Aëtius und Eunomius. Ersterer spielte die Hauptrolle; er war aus Cölesyrien und früher Handwerker, und wurde erst durch die Theilnahme und Interesse an diesen Streitigkeiten Theologe und der scharfsinnige und dialektische Leiter des Streits. Er hatte Dialektik studirt, und wußte so die Ausdrükke zu sichten und zu sondern. Das lezte machte man ihm zum Verbrechen, allein er hatte vollkommen recht; denn es kam doch hier alles auf Begriffsbestimmungen und Verhältnisse an. So kam er nun von der allen gemeinsamen Voraussezung, daß der Vater allein ungezeugt sei, auf den reinen Arianismus, den Sohn für dem Vater unähnlich und für ein Geschöpf zu halten. Die Orthodoxen haben seine Beweisart als sophistisch verhöhnt, aber mit Unrecht und wol nur, weil sie seinen eigentlichen Gang nicht verstanden [b]). Wenigstens ist dies gewiß der Fall mit Epipha-

a) Von Photinus sind die Angaben sehr entgegengesezt. Nach Theodoret kann er kein Samosatenianer gewesen sein wegen *μία ἐνέργεια πατρὸς καὶ υἱοῦ*. Nach Epiphanius scheint gar nicht so übel seine Theorie vorzüglich darin bestanden zu haben, daß der *λόγος* ewig sei, aber der *υἱὸς θεοῦ* beginne erst bei der Empfängniß. Verbindet er nun damit das, was nach Theodoret seine Behauptung war: so macht sich die Vorstellung gut. Und so hat Theodoret nicht Unrecht ihn zum Sabellianer zu machen. Schl.

b) Man beschuldigte ihn nur aristotelisch widerlegt zu haben daraus, daß *ἀγέννητος* und *γεννητὸς* nicht könnten *ὅμοιοι* sein. Aber es gab auch keine andere Art. Probe: *εἰ ἀγέννητος ὁ θεὸς τὴν οὐσίαν οὐκ οὐσίας διαστάσει τὸ γεννητὸν ἐγεννήθη*, sondern aus einer nur eine andere. — *εἰ ὅλος ἐστὶ γεννητικὸς ὁ ἀγέννητος θεὸς οὐκ οὐσιώδως τὸ γεννηθὲν ἐγεννήθη, ὅλης ἐχούσης τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ γεννᾷν ἀλλ᾽ οὐ τὸ γενναῖοθαι — γεννητὴν φύσιν ἐν ἀγεννήτῳ οὐσίᾳ οὐκ ἐνδέχεται εἶναι*. Schl.

nius commentirender Widerlegung (denn gelesen habe ich sie noch nicht) eines aphoristischen Aufsazes, des einzigen, den wir noch von ihm übrig haben [a]). Nach diesem war sein Gang folgender. Einmal direkte Ausführung: Wenn die γέννησις nicht sollte animalisch sein κατὰ ῥεῦσιν und auch nicht vegetabilisch κατὰ προβολήν, so daß also der Sohn auf keine Weise σπερματικῶς präexistire, wie dann diese Zweiheit gedacht werden solle, daß der Vater sein sich selbst gleiches Wesen als ein zweites im γέννημα und dann wieder als das erste im ἀγέννητον sehe? Dies war offenbar die schärfste Art die Aufgabe hinzustellen, und die Unanschaulichkeit der Hypothese in ihren bestimmten Grenzen zu zeigen, ohne daß doch die schon abgewiesene Forderung, die Methode der Genesis auch zu zeigen, wieder vorkäme. Dann aber indirekt. Wenn ἀγέννητος von Gott nur durch Beraubung (κατὰ στέρησιν) gesagt sei, so sei die γένεσις besser, da sie das positive sei, als Gott, der ihrer beraubte. Also sei ἀγέννητος eine positive Eigenschaft und alsdann auch nicht ein uneigentlicher Ausdrukk, denn sonst wären wir, in deren Gedanken ein schlechthin unabhängiges Dasein gesezt sei, besser als Gott, wenn es ihm wirklich nicht zukomme. Wäre aber die Ungezeugtheit eine positive göttliche Eigenschaft: so könne in der ἀγέννητος οὐσία nicht eine γεννητὴ φύσις sein. Ferner, komme dieser ἀγέννητος οὐσία das Zeugen zu, so daß Gott ganz γεννητικός: so könne der Sohn nicht aus seinem Wesen gezeugt sein, sondern er müßte selbst zeugen; komme aber das γεννητικὸν Gott nicht ganz zu, sondern getheilt, und so daß ihm auch das Gezeugtwerden zukomme: so sei in Gott ein ursprünglicher Gegensaz der Eigenschaften gesezt. Endlich, sei ἀγέννητος und θεὸς dasselbe: so könne der Sohn nicht θεὸς sein, weil er nicht ἀγέν-

a) Besser freilich widerlegt Basilius M. in seinem ἀνατρεπτικὸς den ἀπολογητικὸς des Eunomius, aber eine klare Darstellung bringt er doch auch nicht heraus. Schl.

γητος sein solle. Sei es aber etwas verschiedenes: so könne zwar Gott Gott zeugen, aber beide hätten dann ihr Bestehen durch die über ihnen stehende ἀγέννητος οὐσία. Dies letztere faßte nun den ganzen Fehler der werdenden Trinitätslehre zusammen, nämlich daß der Vater immer zugleich als der alleinige ἀγέννητος, d. h. als die absolute Einheit des göttlichen Wesens selbst (αὐτόθεος) gedacht ward, und also als Person in einem ganz andern Verhältniß zu dieser stand als die andern beiden, so daß man eigentlich immer nur Einen höchsten Gott hatte mit drei Ausflüssen, dem Sohn und Geist, und das nun fälschlich eine Einheit in drei Personen nannte. Wollte man nun dem Vater ein gleiches Verhältniß als Person geben: so müsse man entweder einen Tritheismus sezen oder einen Sabellianismus; und dies zeigt, daß man besser gethan hätte, von diesem aus durch nähere Bestimmung die Lehre zu entwikkeln, als von der subordinatianischen Ansicht des Tertullian und Origenes aus. Aëtius schlug aber den entgegengesezten Weg ein, indem er durch die Behauptung, daß dem θεῖος λόγος die θεότης unähnlich sei, in dem Sohne Verschiedenheit des Wesens vom Vater sezte. Die Anhänger des nicänischen Concils nannten den Aëtius in einem Wortspiele ἄθεος und den Eunomius ἀνόμιος. An diese Theorie des Aëtius schloß sich nun Eunomius und eine große Menge von griechischen Bischöfen an, und Aëtius sezte 351 auf 351
der ersten Versammlung zu Sirmium den Photinus ab.

Von nun ab häufen sich die Kirchenversammlungen, so daß man sie kaum zählen kann. Denn da Constantin die in Sirmium aufgesezte Formel, welche, ohnerachtet ὁμοούσιος fehlte und völlige Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater geleugnet wurde, selbst Hilarius für rechtgläubig erkannte, auch im Abendlande geltend machen wollte und deshalb eine Versammlung nach Arles berief: so mußten befehlsweise alle Bischöfe, ehe sie zu andern Berathungen schritten, die Verbannung des Athanasius unterschreiben. Dasselbe geschah in Mailand (355), wo einige, 355

die ſich weigerten, unter andern Liberius, der das Andenken des Julius, welcher den Athanaſius ausdrükklich losgeſprochen, nicht ſchänden wollte, verwieſen wurden. Athanaſius ward nun durch bewaffnete Macht gewaltthätig in der Kirche überfallen, wobei von heidniſchen Soldaten allerlei Greuel getrieben wurden, der Hauptzwekk aber doch nicht erreicht ward, indem Athanaſius zu den ägyptiſchen Mönchen entfloh. Ammianus Marcellinus, ein heidniſcher Schriftſteller, will zwar auch den Athanaſius nicht freiſprechen und giebt eine beſonders zweifelhafte Notiz von ihm, daß er Aſtrologie getrieben und ſich in allerlei politiſche Dinge verflochten; — das lezere iſt nicht zu leugnen — über jene Greuel aber ſpricht ſich Ammian mit großem Abſcheu aus, ſo wie man auch aus den Aeußerungen einiger chriſtlichen Schriftſteller ſieht, daß die dogmatiſchen Streitigkeiten das Chriſtenthum bei den Heiden zum Geſpött gemacht haben. Ebenſo gewaltſam ging es auf der zweiten ſirmiſchen Verſammlung zu, wo Liberius, weil er ſonſt nicht hätte in ſein Bisthum zurükkkehren dürfen, eine Formel als katholiſch unterſchreiben mußte, in der ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος beide verworfen wurden, was doch ganz ſo ſcheinen mußte, als ob ἑτερούσιος oder ἀνόμοιος dadurch indirect gelehrt würde. Ja gegen Hoſius wurde ſogar körperliche Gewalt gebraucht. Hierauf trat ein wechſelndes Verfahren mit dieſen Ausdrükken ein: in Antiochia war man arianiſch, in Ancyra homöuſiſch, ebenſo auf der dritten ſirmiſchen Synode; auf der vierten ward der Gebrauch von οὐσία überhaupt verworfen. Endlich ſchrieb Conſtantius eine ökumeniſche Verſammlung aus, aber an zwei Orten getheilt, die Abendländer in Rimini, die Morgenländer in Seleucia. Man ſchreibt auch dieſe Thorheit der arianiſchen Liſt zu, allein das finanzielle allein konnte den Conſtantius um ſo mehr beſtimmen, als er ja bei ſo gewaltthätigem Verfahren alles auf gleiche Weiſe in ſeiner Hand hatte. Er zwang die Abendländer durch Langeweile, indem er ſeinem Commiſſär, nachdem ſie ihm ſchon ihre nicäniſchen Be-

schlüsse geschikkt hatten, befahl, sie nicht eher auseinander gehen zu lassen, bis seine Formel mit ὁμοιούσιος ohne κατὰ πάντα von ihnen unterschrieben sei. — So standen die Angelegenheiten, als Constantius (361) starb, nachdem er sich noch von dem semi- 361
arianischen Bischof Euzoius von Antiochia hatte taufen lassen.

Wenn man sich den ganzen Zustand vergegenwärtigt: so wird man den Rükktritt Julians zum Heidenthum nicht wunderbar finden können. Man muß das Factum nicht bloß persönlich betrachten, sondern als geschichtliche Reaction des Heidenthums gegen das Christenthum. Das Heidenthum war noch stark genug eine solche hervorzubringen, und die Zerfallenheit des Christenthums und die weit verbreitete Theilnahme an inneren Streitigkeiten, welche die Wirksamkeit nach außen schwächten, das Ueberhandnehmen der äußeren Gebräuche und die Rigidität in äußerer Gottesfurcht, Fasten und Eheloſigkeit war dieser Reaction günstig. Dazu kam, daß in den Sachen der schöneren Geistesbildung das Heidenthum noch Vorzüge vor dem Christenthum hatte, daß der Neoplatonismus gehaltreicher erscheinen mußte, als die 20 bis 30 Jahre fortgesezten Disputationen über das nicänische Concil.

Julian war der Sohn eines Stiefbruders Constantins des großen. Als sein Vater ermordet wurde, war er noch ein Kind und wurde auf ganz kirchliche Weise erzogen; er stand unter specieller Aufsicht des Eusebius von Nicomedien. So wurde er im Christenthum unterwiesen, sogar zum Lector in Nicomedien bestellt. Er hatte einen älteren Bruder Gallus, dieser wurde nach dem Tode des Constans vom Kaiser zum Cäsar ernannt, und seitdem Julian wieder nach Constantinopel gezogen. Er hatte also eine christliche Erziehung genossen, aber man muß sagen, daß die christliche Gewöhnung in der constantinischen Familie nicht so alt war, daß Julian nicht noch heidnisches Blut in seinen Adern gehabt hätte. Seine literarische Bildung trug auch nicht wenig bei; wie also der Neoplatonismus zuerst als gno-

stisch in das Christenthum hineingewollt hatte: so trat zuerst Julian als Neuplatoniker aus dem Christenthum heraus. Er hatte mit Basilius M. und Gregor von Nazianz zusammen zu Athen sich mit der neuplatonischen Philosophie beschäftigt; wenn er schon damals Heide war: so konnte es nur im geheimen in Nicomedien, im Umgange mit Neuplatonikern, geschehen sein. Er wurde aber kein Polytheist, sondern behielt sich die Einheit des göttlichen Wesens vor und sah die heidnischen Götter als untergeordnet an, denen aber das römische Reich besonders anvertraut wäre. Von diesem Standpunkte ging er aus, in die Tiefe des polytheistischen Aberglaubens war er nicht versunken. Er hatte auch als Cäsar nach Gallus Tode noch nichts von seinem Heidenthum merken lassen, als er aber von den Truppen zum Augustus ausgerufen war, verrichtete er heidnische Cärimonien, und, was um so mehr auffiel, bei seinem Einzuge zu Constantinopel, einer rein christlichen Stadt, ein heidnisches Dankopfer.

Nun gewannen die Sachen eine andere Gestalt. Er begann nicht das Christenthum direct zu verfolgen, sondern er berief verschiedene Bischöfe, um ihnen zu sagen, daß jeder seine Ansicht frei aussprechen könnte; er sah alles, was das Verhältniß von Kirche und Staat betraf, seit Constantin als ungeschehen an. Die heidnischen Tempel wurden wieder geöffnet und restituirt, Freiheiten, die Zuschüsse aus dem Schaze zur Unterhaltung des Cultus wurden den Christen genommen, die Immunitäten der Geistlichen aufgehoben, und er hatte seine Freude daran, wenn sie zu recht geringfügigen Lasten konnten gezogen werden, um dadurch das Christenthum zu schwächen. Er nannte die Christen ἄθεοι, ἀσεβεῖς und Nazaräer, und affektirte das Christenthum und Judenthum zu verwechseln, was wol damals nicht mehr möglich war. Indem er das Heidenthum zu heben suchte, ernannte er in allen Provinzen Oberpriester, den christlichen Metropoliten gegenüber. Er suchte so viel als möglich alle Befehlshaber und Statthalter aus den Heiden zu wählen, was sich aber

nicht immer durchführen ließ. Auf diesem Wege, wo es vielerlei auch ganz bürgerliche und militärische Vorwände gab zu harten ja auch Lebensstrafen, ohne daß sie als Märtyrerthum hätten können angesehen werden, hätte sich viel erreichen lassen bei längerer Zeit. Besonders boshaft von ihm war die sophistisch entworfene Verordnung (wie er denn viel zu sehr als Gesezgeber philosophirte und Gelehrsamkeit und Speculation gern zur Schau trug), worin er verbot, den Christen helleniſche Wissenschaften zu lehren, d. h. Rhetorik und die alten Schriftsteller zu erklären. Denn die ganze alte Wissenschaft und Kunst sei auf die Verehrung der Götter gebaut, und man könne nicht würdig lehren, was man nicht selbst billige. Man hat es oft so angesehen, als habe er den Christen verbieten wollen, diese Wissenschaften zu lernen. Man konnte das als das natürliche Resultat ansehen, da eifrige Christen ihre Kinder nicht würden in heidnische Schulen schikken; das wollte er aber nicht, sondern gerade das Gegentheil, die Christen zwingen, ihre Kinder in heidnische Schulen zu schikken, um die edlere Jugend den Heiden in die Hand zu spielen und sie dann vom Christenthume abtrünnig zu machen. Proairesios, einen christlichen Rhetor, nahm er aus, doch dieser schloß von selbst seine Schule. Sonst verfolgte er das Christenthum nicht, weil er die Beispiele des Märtyrerthums kannte, welche dem Christenthum immer neue Verherrlichung gegeben hatten. Julians Regierung dauerte zu kurz, als daß sie hätte wesentlichen Schaden bringen können. Er blieb 363 in einem Gefecht 363
gegen die Perser, wie Heiden sagen, im Getümmel durch einen christlichen Soldaten getödtet, was aber wol mehr aus Eitelkeit zugestanden ist.

Es ist nun sehr interessant die Folgen zu betrachten, die diese Veränderung hervorbrachte und welche sie hätte haben können. Man sieht, wie untergraben das Heidenthum schon war, da, obgleich der Kaiser es zu heben suchte, doch keine Reactionen von Seiten des Volks aus geschahen; nur in größeren

Städten, wo der Cultus sehr prächtig und reich war, brachte es einen Einfluß hervor, und auch sonst nur in dem Maße, als Härte von Seiten der Christen vorausgegangen war. Die Bekehrungen zum Christenthum seit Constantin können also auch nicht gerade Scheinbekehrungen gewesen sein, da kein bedeutender Abfall erfolgte, obgleich der Grund nun gerade wieder eintrat, die bekehrten zum Uebertritt zum Heidenthum zu bewegen, mit dem jezt jeder leicht hätte hervortreten können, da doch kein Anschein vorhanden war, daß, wie man anfangs besorgte, Julians Paganismus einen Bürgerkrieg erzeugen würde. Ja auch dies allgemeine Gefühl spricht für die Uebermacht des Christenthums. Wir haben aber davon keine Nachricht, und Julian würde sonst gewiß auch darüber triumphiren. Zwar sagte Jovian, Er könne nicht die Kaiserwürde annehmen, weil er Christ, das Heer heidnisch sei. Dies verhielt sich aber so: Julian hatte die Oberstellen im Heere mit Heiden besezt, die constantinische Christenfahne abgeschafft, die heidnischen Adler wieder hervorgesucht und heidnische Cärimonien angestellt, die viele christliche Soldaten selbst unbewußt mitmachten, ohne ihre gottesdienstliche Abzwekkung zu kennen; so groß mußte schon die Zahl derer sein, die das Heidenthum nicht mehr aus der Anschauung kannten, und anderseits ging die lebendige Entwikklung des Wortes jezt schon beim großen Haufen unter.

Eine andere Betrachtung ist die, daß die Christen diese Zeit gar nicht für sich benuzten, die Kirche vom Einfluß der Kaiser unabhängig zu machen. Die persönlichen Einwirkungen der Kaiser hatten sich früher schon als nachtheilig bewiesen, und da doch Julian die Christen gewähren ließ, so hätten sie jezt können eine Verfassung in der Kirche einführen, wodurch die Eingriffe der weltlichen Macht unmöglich gemacht wurden. Davon ist aber gar nicht die Rede. Gewandtheit und Geschikk dazu fehlte nicht, das sieht man aus den Verhandlungen der lezten zehn Jahre, sondern die dogmatischen Streitigkeiten überragen das allgemeine

Intereſſe für die Kirche; der eigentlich kirchliche Gemeingeiſt war ohnerachtet der ſchon ſehr ausgebreiteten und befeſtigten Formen durch die Streitigkeiten geſchwächt, und der Parteigeiſt hatte die Oberhand. Daher wollte jede Partei, ohne an den gemeinſchaftlichen Vortheil zu denken, am liebſten es wieder auf perſönliche Verhältniſſe ankommen laſſen, da man doch glauben durfte, daß die Herrſchaft des Heidenthums nicht lange dauern würde [a]).

Wir finden auch den äußerlichen Zuſtand der Kirche, wiewol Conſtantin und Conſtantius immer die Einigkeit der Kirche zum Hauptgeſichtspunkt gehabt hatten, auf das äußerſte zerriſſen. Völlig abgethan waren von den alten Spaltungen nur die rein ebionitiſche (Photinus wurde mit Unrecht dieſer Irrlehre beſchuldigt) und vielleicht auch das eigentlich gnoſtiſche im engern Sinne; doch kann es ſogar noch Marcioniten gegeben haben, und ſelbſt von einem valentinianiſchen Biſchof giebt es Spuren, wiewol dies vielleicht mehr perſönliche Doktrin war als Sekte. Aber Montaniſten gab es noch; Athanaſius klagt, daß einer der vertriebenen Biſchöfe ſeiner Partei nach mancherlei Leiden zulezt habe müſſen ganz außerhalb der chriſtlichen Kirche bei den Montaniſten leben; er war nämlich nach Phrygien geſchikkt. Die Novatianer waren auch durch das nicäniſche Symbolum nicht zufrieden geſtellt, ſie waren von dem Concil

---

a) In den Sammlungen der Concilienbeſchlüſſe haben wir übrig die von Laodicea (wahrſcheinlich im J. 363), von der man glaubte, daß ſie zur Zeit Julians geweſen ſei. Sie iſt merkwürdig wegen ihrer beiden lezten Beſchlüſſe, Es ſollten nur kanoniſche Schriften in der Bibel vorgeleſen werden; und darauf folgte dann das Verzeichniß ſelbſt. Aber die Aechtheit deſſelben iſt beſtritten. Es fehlt in einigen alten Handſchriften und viele betrachten es als einen Zuſaz. Der ganze Kanon aber, daß nur kanoniſche Schriften hätten geleſen werden können, hätte nichts fruchten können ohne ein ſolches Verzeichniß, denn man war ja eben nicht einig darüber. Das Verzeichniß konnte leicht in ſpäterer Zeit weggelaſſen worden ſein, weil man leicht glauben konnte, nun ſei ja alles beſtimmt. Es fehlen übrigens darin die apokryphiſchen Schriften des A. T. und die Offenbarung Johannis. Schl.

ausgeſchloſſen, hatten aber drei Kirchen zu Conſtantinopel. Als hier der Arianismus ſiegte, hätten die Katholiſchen ſich gern mit ihnen verbunden, dieſe wollten aber nicht. Meletianer gab es auch noch in Aegypten. Dazu kam noch eine Spaltung ähnlichen Namens zu Antiochia, Anhänger eines Biſchofs, der bald nach ſeiner Einſezung wieder war abgeſezt worden. Aehnliche Spaltungen gab es noch: Euſtathianer eben daſelbſt, und Paulianer waren in Conſtantinopel. Donatiſten waren zahlreich ungeachtet einer theils durch Geſchenke theils durch Gewalt ſcheinbar bewirkten Vereinigung auf der Synode zu Carthago, und geben uns noch viel Stoff.

Abgeſehen von dieſen Spaltungen und perſönlichen Relationen war noch eine große Zwietracht im innern der Kirche. Es war natürlich, daß die dogmatiſchen Streitigkeiten auch einen großen Theil des öffentlichen Gottesdienſtes einnahmen, wodurch das erbauliche deſſelben zurükkgedrängt wurde. Die ſtrengen Arianer ſcheinen dies bis zur Frivolität getrieben zu haben. Ein Arianer ging ſo weit, als ein Lehrer in der Kirche das Verhältniß des Vaters zum Sohne auseinanderſezte, auszurufen, Der Vater ſei τελεῖος ἀσεβής, der Sohn ſei εὐσεβέστατος; was eigentlich nur heißen ſollte, Der Vater habe niemanden verehrt, der Sohn habe den Vater verehrt. Die nicäniſche Partei hielt wieder an der trokkenſten Buchſtäblichkeit, auch ohne Erbauung, und da mußte ſich dann das religiöſe der Maſſe einen andern Weg bahnen; da aber Lenker und eine oberſte Leitung fehlten: ſo mußten wol falſche Wege eingeſchlagen werden. In Aegypten griff das Mönchsthum um ſich und gelangte zu ungeheurem Anſehen; es finden ſich in demſelben ſchon verſchiedene Abtheilungen und die erſte Spur von tumultuariſchem Verfahren; Athanaſius z. B. floh zu den ägyptiſchen Mönchen, und die kaiſerlichen Soldaten trauten ſich nicht, ihn dahin zu verfolgen. Wie nun durch Mangel an oberer Leitung der Kirche laxere Sitten und Frivolität auf der einen Seite entſtanden: ſo

lehnten sich auf der anderen Seite andere theoretisch und praktisch dagegen auf. Audeus oder Audius, ein ungebildeter Mann, stiftete die Audianer (von 330—430), die sich gegen die Sittenverderbniß auflehnten, und wegen ihres freimüthigen Tadels der laxen Sitten ausgestoßen wurden; sie sollen Anthropomorphiten gewesen sein, wahrscheinlich nur aus Unbildung. Schlimmer war es mit den wahrscheinlich manichäischen Messalianern (ein syrisches Wort so viel als εὐχῖται, Beter), die enthusiastisch alles Verdienst im Beten suchten, sich der weltlichen Beschäftigungen enthielten, dafür aber auch in einer cynischen Dürftigkeit lebten; auch gegen die Ehe waren sie, nur wird ihnen dabei manches wegen ihres ascetischen Lebens mit unabgesonderten Geschlechtern zum Vorwurf gemacht. Dann stand in dieser Zeit ein Lehrer auf, Aërius, der die ganze Einrichtung der Kirche auf die ursprüngliche Einfachheit zurükkführen wollte; er behauptet, daß es keinen Unterschied gebe zwischen Bischöfen und Aeltesten; selbst gegen das Pascha, gegen das verdienstliche der Gebete für Verstorbene und das Almosengeben in deren Namen, was sich aus guter Meinung bei Legaten eingeschlichen hatte, sprach er. Er fand aber wenig Unterstüzung, ein Beweis von dem Hange zum äußerlichen und superstitiösen in dieser Zeit. Endlich gab es auch separatistische Anhänger des Eustathius von Sebaste, welche die Ehe am meisten der Geistlichen verdammten und absolute Gütergemeinschaft forderten, weshalb eine Versammlung zu Gangra endlich gegen einige Mißbräuche und Uebertreibungen des ascetischen Lebens Beschlüsse faßte. 330 bis 430

In dieser Zerrissenheit geschah es, daß die Kirche nach Julians Tode ihren alten Zustand unter der Regierung des Jovianus wieder einnahm. Es sind schon oben zwei berühmte Männer, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz, als Mitschüler Julians genannt worden; außer ihnen deuten noch andere berühmte Männer, Gregor von Nyssa, Bruder des Basilius, und Chrysostomus, im Abendlande

Hieronymus, Ambrosius, Augustinus auf eine glänzende Periode. Aber der unmittelbaren Anschauung des ganzen entsprechen diese glänzenden Namen nicht; es kann nur wenig durch sie in ihrer Zeit verbessert sein. Die genannten Abendländer zeigen ein entschiedenes theologisches Wachsthum, denn Tertullian, Cyprian, Victorin können nicht mit ihnen verglichen werden. Im griechischen Reich hängt dies zusammen mit dem lezten Aufflammen desselben vor seinem gänzlichen Verfall, den man entschieden von der Zeit der sogenannten Theilung des Reiches annehmen kann. In der Lehre geschah nichts neues. Valentinian und Valens verhielten sich, wie sich Constans und Constantius verhalten hatten, der eine nicänisch im Abendlande, der andere antinicänisch im Morgenlande. So gingen die alten Verhältnisse auch fort. Es entdekkte sich manches noch plözlich, was man bisher noch nicht beachtet. Neben den Semiarianern, die sich dem nicänischen Symbol sehr genähert, fanden sich viele, die den heiligen Geist als Diener Gottes gleich den ἀγγέλοις für ein Geschöpf des Sohnes hielten; sie wurden πνευματομάχοι genannt, eine Folge der früheren Unbestimmtheit über das πνεῦμα ἅγιον. Es lag das ganz im Gange der subordinatianischen Theorie, und die Anhänger des nicänischen Concils mußten sich erst darauf besinnen, daß der Geist bei ihnen eine dritte ὑπόστασις genannt worden war.

Unter der kurzen Regierung des Julian bestand eine allgemeine Duldung, die das Verhältniß der christlichen Parteien und das der Christen zu den Heiden anders stellte; das Verbot, daß die Christen heidnische Wissenschaften lehren sollten, dauerte zu kurz, um eine bedeutende Wirkung hervorbringen zu können. Daß diese Geseze auch auf Lehrvorträge über christliche Gegenstände angewendet wurden, war natürlich. Indessen, da man gesehen, daß es nicht möglich sein würde, die Herrschaft wieder in heidnische Hände zu bringen, die Christen also ruhig waren und die Heiden resignirten: so entstand eine gewisse An-

näherung beider auf gemeinsamen Gebiete. Die Christen konnten sich in Beredtsamkeit und Gesezkunde, wenn sie sich weltlichen Geschäften widmen wollten, nicht heidnischer Lehrer enthalten, manche frühere weltliche wurden nachher Kleriker, und so entstanden freundliche Verhältnisse. Daher auch ein wissenschaftlicher Wetteifer in Historiographie und Philosophie und ein künstlerischer in Beredtsamkeit und Poesie. Unter Jovian dauerte die Indifferenz der Regierung gegen kirchliche Parteien fort. Allein schon unter Valentinian und Valens wurden erneuerte Gesezе gegen das Heidenthum gegeben, so daß selbst ein heidnischer Gelehrter und Staatsmann den Kaiser zur Duldung gegen alle Religionsparteien ermahnen mußte. Unter Theodosius wurden die Gesezе geschärft, besonders Gesezе gegen die Unbeständigkeit, ἀστασία, und die Opfer. Es kam um diese Zeit für die Heiden schon der Name pagani vor, der nur entstehen konnte, als kein eigentliches heidnisches Priesterthum mehr in den Städten vorhanden war. Auf dem constantinopolitanischen Concil trat eine ordentliche Tempelstürmerei ein, nachdem der des Serapion in Aegypten zerstört war. Um diese Zeit gab Libanius seine Reden für die Altäre (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) besonders gegen die Mönche heraus; er nannte sie „schwarzgemüthliche Menschen, die mehr fräßen als die Elephanten und weniger arbeiteten als satt wiederkäuende Ochsen." Vorher war eine allgemeine Christianisirung Roms eingetreten, besonders unter den Senatoren und Rittern; die niederen Stände waren es schon längst; wieviel hier die Ueberzeugung gethan, läßt sich nicht bestimmen.

Der weitere Verlauf der arianischen Spaltung seit Julian ist für die Dogmenentwikklung wenigstens durch die öffentlichen Verhandlungen nicht mehr wichtig. Die Arianer unter einander theilten sich immer mehr, indem sie in der weiteren Forschung spizfindig wurden, doch gilt das mehr von ihrer Schule als ihrer Gemeinde. Die orthodoxe Partei hingegen suchte um einig zu bleiben immer mehr durch Ausgleichung der For-

meln allem Streit unter sich vorzubeugen. Dahin zwekkte Atha-
362 nasius Synode zu Alexandria (362) in Bezug auf die Dif-
ferenz zwischen μία ὑπόστασις und τρεῖς ὑποστάσεις, und
361 ebenso Hilarius Synode zu Paris (361), welche οὐσία und substantia gleich sezte, so daß persona allein für die Dreiheit blieb und als Charakteristik des Vaters und Sohnes, des ungezeugten und eingeborenen, wogegen aber Hilarius, ohnerachtet Valentinian seinen Frieden mit Aurentius von Mailand wünschte und dieser sich ziemlich nicänisch erklärte, doch immer voraussezte, er verbinde mit denselben Worten andere Begriffe, woraus ein Bewußtsein dialektischer Inferiorität oder Abneigung, den bestimmten Formelkreis zu verlassen, hervorleuchtet. Valens wurde von den strengen Arianern so gemißbraucht, daß die gemäßigten Macedonianer bewogen wurden, sich den Abendländern anschließen zu wollen, und daß er katholische Bischöfe, welche an ihn geschikkt wurden, ersäufen ließ. Ueber die Heftigkeit dieser Reaction, die freilich ihren Grund hatte in Athanasius vorangegangener Verfolgung und in den ersten nicänischen Unwürdigkeiten, machte selbst der Heide Themistius dem Valens kräftige Vor-
373 würfe. Am Anfange dieser Verfolgung starb Athanasius (373). Den richtigen Sinn instinktartig kann man ihm nicht absprechen, denn eine dem innern Glauben entsprechende Theorie läßt sich eher aus seiner als aus Arius Theorie entwikkeln; aber von der Leidenschaftlichkeit, die ihm auch von Heiden vorgeworfen wurde und ihn auch politisch gefährlich machte, ist er nicht freizusprechen, und diese hängt zusammen mit dialektischer Schwäche, die man auch wol bemerkt. Denn überall, wo er Arianer widerlegt, wird er heftig und schimpft, und dadurch zeigt er sich unbeholfen und zu leidenschaftlich erregt, um die Sache zu fördern. An wahrer Tiefe und an dialektischer Kraft und Gewandtheit ist ihm unter den Lateinern Hilarius weit überlegen. Der trifft in der Sache selbst den Hauptpunkt, worauf es ankommt, das Verhältniß Christi mit unserm Verhältniß zu Christo zu paralle-

lisiren [a]). — Nach seinem Tode wurde Alexandria und Antiochia mit Gewalt den Arianern eingeräumt. In Mailand hingegen folgte auf den arianischen Aurentius (374) der nicänische Am- 374
brosius, dem man ächt kirchliche Standhaftigkeit, die sich nicht den Umständen fügt, nicht absprechen kann (durch dieselbe hatte sich aber auch Aurentius bis an sein Ende sein Bisthum erhalten). Eben so wenig wollte er sich mit dem unter dem Schuz der Justina (Valentinians II. Mutter und Vormünderin) arianisirenden Hofbischof Aurentius in ein Colloquium einlassen, wo doch nur Laien hätten entscheiden können, wer Recht behalten habe, sondern meinte, dergleichen gehöre vor eine Kirchenversammlung. Daß er sich hernach doch nur dadurch half, daß er das Volk enthusiasmirte für seine neu entdekkten Märtyrer, Gervasius und Protasius, ist in der damaligen Zeit leicht zu begreifen. Ob er, wie die Arianer behaupten, die Besessenen, welche dort geheilt wurden, für Geld gedungen hat, steht dahin. Im Abendlande wurde (375) das nicänische Symbol aufs neue be- 375
stätigt und, wahrscheinlich weil man von den Pneumatomachis gehört, die Morgenländer gefragt, ob denn sie den Geist vom Vater und Sohne trennten. Valentinian bekannte sich zu dieser und der pariser Synode und verbot alle Bedrükkungen der katholischen [b]). Gratianus ertheilte (378) allgemeine Re- 378
ligionsfreiheit mit Ausnahme der Manichäer, Photinianer und Eunomianer.

Theodosius, in Spanien erzogen, der aber gerade den

---

a) Hilarius führt L. VIII., ohne den Origenes anzuführen, dessen Idee von der Einheit durch ὁμόνοια aus, indem er behauptet, wir seien Eins mit Christo, so daß er der Natur nach in uns bleibe. — L. IX. sagt er schon, Christus sei utriusque naturae persona. Dieselbe Methode auch L. XI., wo er das Unterworfensein Christi unter die Natur erklärt. — Er starb 368. Schl.

b) Er erklärte, er glaube mit den Synoden von Rom und Gallien Ein Wesen, οὐσία, in drei προσώποις, d. h. ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν. Schl.

Orient zu regieren bekam, war der nicänischen Partei ergeben und suchte nun seinen Glauben auch in seinem Gebiete geltend zu machen. Er ließ das zweite ökumenische Concil zu
381 Constantinopel (381) halten, um die mildere nicänische Partei, der zulezt Basilius von Ancyra vorgestanden, mit der herrschenden Partei auszusöhnen. Es ist irrig, wenn man glaubt, daß diese besonders gegen die Macedonianer gerichtet gewesen sei und wenn man diese als eine eigene neue Partei ansieht. Wie Origenes den Sohn dem Vater an Wirksamkeit unterordnet, so auch den Geist dem Sohne, und das arianisirende Princip hierauf angewandt mußte nothwendig auf das Resultat führen, den Geist in einer Klasse mit den Engeln als ein dienstbares Wesen der Kirche, gleichsam als den Schuzgeist derselben anzusehen. Die antinicänische Partei dachte also sehr gering vom *πνεῦμα ἅγιον*, so daß man hier Zusäze zum nicänischen Symbolum machte. Von Christo hieß es *σαρκωθεὶς ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου*, woraus folgen konnte, daß Christus der Sohn des heiligen Geistes genannt wurde. Von der Höllenfahrt Christi weiß das Symbol noch nichts. Vom *πνεῦμα* heißt es *σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον* und *ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον* (welches leztere die Verschiedenheit von der Zeugung feststellen sollte), *λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν*, „er habe geredet durch die Propheten," um die Identität der Prophetie deutlich zu machen. Dieser Zusaz hatte aber noch viel gegen sich; er widersprach der Gleichheit der drei Personen und sonderte den Geist vom Sohne. Wenn das *ἐκπορεύεσθαι ἐκ τοῦ πατρὸς* festgestellt wurde: so wurde dagegen von den rechtgläubigsten nicänischen Theologen gesagt, *υἱὸς ἔπεμψε τὸ πνεῦμα*. Die *ἐπιφοίτησις* wurde stets dem Sohne zugeschrieben. Soll nun der Geist auch schon aus den Propheten gesprochen haben: so ist nur eins von beiden möglich, entweder Christus hat auch schon unter den Propheten gewirkt, oder man muß einen Unterschied machen zwischen dem *λαλῆσαι* des

Geistes als etwas vorübergehendem, und dem ἐπιφοιτῆσαι, wodurch der Geist in der Kirche etwas beharrliches geworden ist.

Diejenigen, die das Bekenntniß nicht annahmen, wurden ausgeschlossen, und es traten nun ordentliche Abstufungen im Begriff der Häresie ein. Es wurde gefragt, wer rechtgläubig sei, und da hatte Theodosius schon 380 einen ganz eigenen Ausweg 380
gefunden, Nur die gehörten zur katholischen Kirche, die sich zur Rechtgläubigkeit der Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien halten würden. Der anmaßende Bischof Damasus wurde freilich dadurch noch höher geschraubt in seinen Prätensionen. Auf diesem Concil waren keine Occidentalen, sondern bloß Bischöfe der orientalischen Gebiete, die größere Anzahl 150 katholische, die kleinere 36 macedonianische, d. h. überhaupt arianische, da nicht Einer von ihnen nicänisch war. Allein da diese sahen, daß es nur auf die nicänische Formel abgesehen war: so erklärten sie sich mit ihrem Haupt Eleusius von Cyzicus lieber arianisch und verließen die Versammlung. Man sieht hieraus, wie wenig eine nicht ganz schwache Partei auf die Kirchengemeinschaft legte. Natürlich wurden also die Pneumatomachi verdammt, aber doch steht in dem Symbol nicht, daß der Geist mit Vater und Sohn gleiches Wesens sei, sondern nur, daß er mit beiden zugleich angebetet werden müsse, daß er vom Vater ausgehe und im Sohne wohne. Ueberhaupt hat diese Synode, ohnerachtet der auf ihr glänzenden Lichter, der beiden Gregore, Cyrill von Jerusalem, Meletius von Antiochia, Amphilochius, Nectarius weit weniger ausgerichtet als die nicänische, und Gregor von Nazianz ergießt sich in Klagen über das unnütze Gezänk der Bischöfe. Der Bischof von Constantinopel bekam auf diesem Concil seinen Rang gleich nach Rom, weshalb auch die Römer sich weigerten, die Beschlüsse anzuerkennen; er hatte sonst unter dem Metropoliten von Heraclea gestanden. Ueberhaupt wurde die Verfassung von demselben noch eine Stufe höher gebaut, indem es fünf Patriarchate einrichtete, diese umfaßten aber

doch nicht das ganze Reich, sondern es gab unabhängige Metropoliten, z. B. Innocentius in Cypern, aber es ermahnte diesen, sich dem Patriarchen von Antiochien zu unterwerfen. Außerdem machte sich diese Versammlung das Verdienst, die Ketzer in Bezug auf die Wiederaufnahme zu klassificiren. Die Arianer, Macedonianer, Novatianer, Quartodecimaner, Apollinaristen wurden durch die bloße Salbung aufgenommen, die Eunomianer, Montanisten, Sabellianer nur als Heiden. Daß die Eunomianer zu denen gehörten, deren Taufe nicht anerkannt wurde, die Arianer aber nicht, kommt nicht daher, weil sie weder ὁμοούσιος noch ὁμοιούσιος gelten lassen wollten, um nicht οὐσία zu gebrauchen, oder, wie die andern sie beschuldigten, das ἑτερούσιον nicht öffentlich werden zu lassen, sondern weil von ihnen ein Theil die Taufformel änderte und nicht εἰς ὄνομα, sondern εἰς θάνατον χριστοῦ taufte. Warum aber die Sabellianer, die man doch nur beschuldigte den Sohn nicht auseinander zu halten, so weit hinter den Arianern stehen, ist wol nur daher zu erklären, daß die Arianer gerade den Katholiken den Sabellianismus Schuld gaben, diese daher sich von demselben auf das bestimmteste lossagen wollten. Und daß die Novatianer in der ersten, die Montanisten aber in der zweiten Klasse stehen, kommt wol daher, weil jene in der Nähe waren und eine gelinde Praxis gegen sie schon mehr Präcedenz hatte. Dem Kaiser war indessen das zu bunt und er ernannte aus eigner Machtvollkommenheit fünf normalorthodoxe Bischöfe. Mit wem diese Kirchengemeinschaft hielten, die sollten anerkannt sein, alle anderen Ketzer sollten keine Kirchen und Versammlungshäuser haben. Diese normalen waren Amphilochius von Iconium, Gregor von Nyssa, Diodorus von Tarsus, Nectarius von Constantinopel, Pelagius von Laodicea und Timotheus von Alexandrien. Abendländische konnte er nicht dazu nehmen, weil die ganze Versammlung doch nur hellenisch und die Verständigung zwischen beiden Theilen schwierig war. Eher aber möchte man sich wun-

dern, Gregor von Nazianz nicht darunter zu finden. Man muß faſt denken, daß er beim Kaiſer nicht gut geſtanden, da er das ihm zugedachte Bisthum von Conſtantinopel nicht erhielt, ſondern Nectarius. Allgemeine Gültigkeit erhielt dieſes Concil erſt durch die Sanction des Kaiſers. Sie überſchikkten dem Biſchof Damaſus von Rom ihre Beſchlüſſe bloß um ſie ihm mitzutheilen; in ſeiner Antwort nennt dieſer ſie ſelbſt τιμιωτάτους υἱούς und freut ſich, daß ſie vor dem apoſtoliſchen Size zu Rom ſo viel Ehrfurcht hätten.

Statt nun aber jede einzelne Frage für ſich zu behandeln, hatte man alles zuſammengefaßt in dem Gegenſaze von Orthodoxie und Häreſie; ein Streit, worüber man ſich nicht entſcheiden konnte, hätte ſollen ſuspendirt werden. Später beſtimmte Arcadius den Begriff der Kezerei ſehr geſezlich, qui vel levi argumento detecti fuerint deviare, nämlich von dem Symbol, wodurch allem Parteihaß das weiteſte Feld geöffnet wurde, und das war um ſo leichter, je weniger die Ausdrükke in den Bekenntniſſen feſt waren. Unter Theodoſius II. wurden die Hä- 428
retiker ordentlich klaſſificirt [a]), 1) ſolche, die keine neuen Kirchen bauen ſollten, ſie durften alſo doch die ſchon vorhandenen behalten; 2) ſolche, die in den Städten keine Kirchen haben ſollten, alſo den Heiden gleichgeſtellt wurden; 3) die im ganzen römiſchen Reich keinen Gottesdienſt halten ſollten; 4) die aus dem römiſchen Reiche ſollten vertrieben werden; das ſchien das härteſte. Bald finden wir auch Todesſtrafen an den Kezern vollzogen; allein man hat behaupten wollen, daß ſchon Conſtantin Todesſtrafe gegen die Donatiſten feſtgeſezt habe. Die Römer hatten ſehr gelinde Ausdrükke dafür, wie animadvertere, ſpäter werden wir beſtimmte Todesſtrafen gegen die Kezer finden. Auch das conſtantinopolitaniſche Concil hatte ſchon eine Claſſification gemacht in Bezug auf die Wiederaufnahme der Kezer, einige

a) Cod. Theod. Lib. 16. Tit. 5. Lex 65. de haereticis.

bloß durch Handauflegung, andere als Heiden, die alſo auch wieder getauft und exorciſirt werden mußten. Zu den erſteren gehörten auch die Apollinariſten.

Es waren zwei Männer des Namens Apollinaris, Vater und Sohn, zu Laodicea, ſehr gelehrte und philologiſch gebildete Männer und von liberaler Denkart, da ſie mit heidniſchen Gelehrten wie Libanius freundſchaftlich umgingen. Weil ſie einem Hymnus auf den Bacchus zugehört, mußten ſie Kirchenbuße thun. Der jüngere Apollinaris, Biſchof von Laodicea
350 um 350, hatte, als Julian den Chriſten den Beſuch heidniſcher Schulen und das Betreiben der klaſſiſchen Gelehrſamkeit verbot, eine griechiſche Grammatik und Rhetorik aufgeſezt und eine anſehnliche Anzahl von Gedichten geſchrieben zur Nachahmung der Formen des klaſſiſchen Alterthums, um dadurch die Bekanntſchaft damit wenigſtens ſo lange zu bewahren, als dies Verbot dauerte. Er wurde, nachdem man ihn für einen Kezer erklärt hatte, ſelbſt von Epiphanius mit ausgezeichneter Achtung behandelt; er war excommunicirt worden, als er Kirchengemeinſchaft mit Athanaſius hatte. Er hatte gegen die Invectiven des Julian und Porphyrius geſchrieben, als nicäniſch geſinnter, auch gegen die Arianer, aber noch ſo, daß er auch gegen Marcellus von Ancyra ſchrieb.

Er ſtellte zuerſt wiſſenſchaftliche Forſchungen über die Vereinigung des göttlichen und menſchlichen in Chriſto an. Er ſagte, Chriſtus ſei ein Menſch, aber daß er den *νοῦς* oder das *λογικὸν* menſchlich nicht gehabt habe, ſondern die Stelle des *λογικὸν* habe der göttliche *λόγος* in ihm vertreten. Nemeſius beſchuldigt ihn, das vorgetragen zu haben, weil er platoniſirt habe. Es muß etwas wahres dabei zum Grunde gelegen haben, und er muß nach der platoniſchen Dreitheilung *νοῦς*, *ψυχὴ* und *σῶμα* unterſchieden haben. Allein er iſt gewiß von etwas anderem ausgegangen, daß es nämlich ſonſt müßte zwei verſchiedene Principe des Handelns in Chriſto gegeben haben, indem das *λογικὸν* das iſt, wovon das *αὐτεξούσιον* ausgehen

sollte, das moralische und intelligente. Von dem λογικὸν ging natürlich die Handlungsweise aus, und da wollte er die Einheit der Handlungsweisen festsezen, die Einheit der Person bei der Duplicität der Naturen. Offenbar ist Apollinaris hierbei von der katholischen, nicht von der arianischen Seite ausgegangen, wie er denn überhaupt behauptet, nichts der katholischen Kirche widersprechendes vorzutragen. Die arianische Meinung geht auf der einen Seite auf das polytheistische, auf der andern auf das gnostische, denn was die Trennung des Sohnes vom Vater bei den Arianern betrifft: so sind beim göttlichen Wesen verschiedene Grade der Vollkommenheit möglich. Es war offenbar ein Bedürfniß, Christum auf eine vollkommene Weise sich vorzustellen, was auch nothwendig ist, wenn das vorbildliche in Christo seine Wirkung thun soll, was den Apollinaris auf seine Spekulation brachte; und er sah es, daß diese Aufgabe leichter zu lösen sei vom katholischen Standpunkte aus als von dem arianischen, weil man sich die göttliche Vernunft, wenn man sie von der Gottheit gar nicht trennte, als das schlechthin einfache, und das göttliche Wesen als fähig alles andere zu beseelen denken muß. Wenn man den späteren Lehrbegriff mit zu Hülfe nimmt, daß man sich die menschliche Natur in Christo vor der Vereinigung mit der göttlichen müsse unpersönlich denken: so muß man sagen, Man kann sich das denken als einen schöpferischen Akt des Fleisch werden wollenden Wortes, einen menschlichen Leib und, soweit die Seele davon unzertrennlich ist, eine menschliche Seele zu erschaffen. Aber nun auch eine menschliche Vernunft zu erschaffen, damit diese mit der göttlichen einig würde, das läßt sich nicht denken, weil sie widersprechende Resultate hervorbringen würde.

Obgleich darüber noch nichts festgesezt war: so wurde Apollinaris doch der Kezerei beschuldigt, und auch Männer wie Basilius und Gregorius Nazianzenus hielten ihn für einen Kezer, da auch sie mehr beim äußerlichen stehen blieben; man sieht also, wie leicht man damit fertig war, Häresien zu finden.

Auf dem Concil von Constantinopel fing man auch an von dieser Differenz zu sprechen. Es war das ein Punkt, der auf eine weitere Entwikklung der Lehre ging, eine rein speculativ dogmatische Frage ohne persönliches Interesse. Nämlich nachdem über das ὁμοούσιον entschieden war, fragte es sich, Wenn das göttliche in Christo ὁμοούσιον ist mit dem Vater, ist das menschliche in Christo ὁμοούσιον mit dem τελείῳ ἀνθρώπῳ? Apollinaris ging aus auf die festeste Einheit der Person und sagte, Das Fleisch sei Gott geworden, sofern es mit der Gottheit zu Einer Natur vereinigt wurde. Zwei vollkommen bestimmte Dinge seien unvereinbar; wenn der τέλειος ἄνθρωπος mit dem τέλειος θεὸς zusammen sei: so bekomme man zwei, also eine Vierheit in der Gottheit; das wollte er vermeiden. Er hielt fest daran, daß das göttliche in Christo ἀπαθὲς sei. — Wäre die Sache hier auf dem Wege der Untersuchung abgemacht worden: so wären vielleicht die nestorianischen und eutychianischen Streitigkeitrn vermieden worden. Die positive Seite zu dieser negativen war nun die, daß Apollinaris aufstellte, Wenn man sich denkt den Menschen, wie er ausgegangen war von der Schule des Origenes, bestehend aus σῶμα, ψυχὴ und νοῦς: so ist ohne σῶμα und ψυχὴ Christus als Mensch nur Schein gewesen. Wenn nun doch nicht ein ἄνθρωπος τέλειος und θεὸς τέλειος zusammen sein können: so muß es in einem dritten liegen; an die Stelle des νοῦς sei also die θεότης ὁμοούσιος getreten; statt der menschlichen Vernunft habe er die Gottheit in sich wohnend gehabt, und so bilde es Eins. Er hatte noch Nebenargumentationen: Paulus nenne Christum den ἄνθρωπος und ἐπουράνιος, entgegengesezt dem χοϊκός. Hätte Christus nun auch den menschlichen νοῦς gehabt: so hätte Paulus auch Christum müssen χοϊκὸς nennen, denn zwei ganz verschiedene Dinge könnten keine φύσις bilden; also müsse er sich doch schon als Mensch von den andern Menschen unterschieden haben. Später nach der Verurtheilung des Apollinaris hat es noch Streitigkeiten gegeben und

viele bedeutende Theologen ſind gegen ihn aufgetreten, Gregor von Nyſſa aber ſo, daß das, was in ſeinen Werken ſteht, ganz ohne Bedeutung iſt. Epiphanius führt ein Schreiben des Athanaſius gegen Apollinaris an, welches aber falſch iſt; es wird darin dem Apollinaris die Behauptung zugeſchrieben, τὸ σῶμα ſei gleich τῇ τοῦ λόγου θεότητι; das kann aber Apollinaris nicht behauptet haben. Dagegen erzählt Epiphanius eine Unterredung von ſich mit einem apollinariſchen Biſchofe Vitalis; Apollinaris wurde nämlich beſchuldigt, daß er auch das Fleiſch Chriſti als vom Himmel herabgekommen anſehe; dies haben ihm aber wahrſcheinlich ſeine Gegner untergelegt. Davon geht nun Epiphanius aus in dem Geſpräche. Jene Beſchuldigung kam daher, daß in dem Princip des Apollinaris die Tendenz liegt, auf die vollkommenſte Einheit der Perſon in Chriſto zu bringen. Das iſt eben die Krankheit, worin in der That der Verſtand ſich hindurch gebildet hat. Aus dieſem Schwanken zwiſchen der Vermiſchung des göttlichen und menſchlichen und dem Auseinanderhalten deſſelben, wobei die Einheit der Perſon leidet, iſt die Lehre herausgekommen. Apollinaris ſagte nur, Nachdem das Wort Fleiſch geworden, ſei es auch mit dem Fleiſch vollkommen vereinigt zu vollkommen einem Weſen der göttlichen und menſchlichen Natur, ſo weit der Logos es habe annehmen können. Da nun die katholiſche Kirche davon ausging, daß der göttliche Logos von Ewigkeit her beſtanden habe: ſo ſagten ſie, Alſo mußt du auch ſagen, daß der Logos von Ewigkeit her σάρξ geworden ſei. Dieſe Folgerung hat er aber nie ſelbſt gemacht und würde ſie nicht zugegeben haben. Sie iſt ihm nur untergelegt durch die Gegenſchriften.

Dem Vitalis wendet Epiphanius ein, In der Schrift ſtände, Jeſus habe zugenommen an σοφίᾳ, das ſei eine Sache des νοῦς, die Gottheit könne aber nicht zunehmen, der νοῦς müſſe alſo noch etwas menſchliches ſein; ebenſo das ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα (Luc. 22, 20) beim lezten Mahl; in der Gottheit

könne man sich aber keine ἐπιθυμίαι denken. Das ist wahr, wäre der Streit auf diese Weise fortgesezt worden: so hätte man fragen müssen, Wenn Christus nicht soll getheilt und doch die vollkommene Menschheit zugegeben werden: so fragt sich natürlich, Was das Band zwischen Gottheit und Menschheit gewesen, und was das in der Gottheit seinen Grund habende in den Handlungen Christi gewesen sei? Die menschliche Vernunft muß doch auch in Christo der erste innere Impuls zu allen Handlungen gewesen sein, das würde das göttliche als Impuls ausschließen, und dagegen hatte sich Apollinaris gestellt. Dieser Punkt kam aber nicht zur Sprache.

Hieronymus sezte im Namen des Damasus eine Formel auf, die die Apollinaristen unterschreiben sollten, sie war aber von der Art, daß sie sie nicht unterschreiben konnten, und sie bestanden also als eine abgesonderte Partei. Sie selbst behaupteten, daß sie in der That gar nicht von der katholischen Kirche abwichen. Sie hatten ihren Hauptsiz in Laodicea und Antiochia. Man sagt, daß sie sich selbst wieder in verschiedene Parteien getheilt hätten, das ist aber gewiß bloß Schulsache und bezieht sich auf die verschiedene Behandlungsweise der Einwürfe. Man giebt dem Apollinaris auch Schuld, daß er den Chiliasmus vertheidigt habe, was sich bei seiner spekulativen Art und Weise nicht denken läßt. Aber es ist ein Factum vorhanden, was nicht geleugnet werden kann. Ein Bischof Nepos hatte nämlich gegen die allegorische Bibelerklärung geschrieben, und fand also auch in der Offenbarung Johannis den Chiliasmus; gegen diesen schrieb Dionysius von Alexandrien, um die allegorische Erklärungsart zu vertheidigen, Apollinaris aber vertheidigte den Nepos, und ich glaube, daß dies nur aus seinem philosophischen Sinne zu erklären sei.

Es ist dieser Punkt deshalb merkwürdig, weil es wieder ein verfehlter Versuch ist zu einer genauen Bestimmung von Christo, und es ist das zugleich eine von den Thatsachen, wo es recht

deutlich wird, wie verkehrt es war, solche rein wissenschaftliche Sachen auf einem Concile abmachen zu wollen. Die Majorität war doch der Sache nicht gewachsen, und die Verurtheilung dessen, der etwas neues vortrug, war bloß, weil es paradox schien, a priori sicher. Als hernach die Sache zur Untersuchung bedeutender Männer kam, war die Sache schon als unkatholisch entschieden. Gregor von Nyssa geht rein negativ zu Werke und greift bloß die Behauptung an, „Wenn man einen vollkommenen Menschen und einen vollkommenen Gott annimmt, müsse man zwei Söhne annehmen," indem er begreiflich zu machen sucht, daß der ἄνθρωπος τέλειος und θεὸς τέλειος doch Eins sein könnten. In seinen Ausdrükken kommt vieles vor, was an die communicatio idiomatum erinnert. Es ist überhaupt zu verwundern, daß bei so großen Talenten auf der constantinopolitanischen Synode so wenig ausgerichtet ist, und daß in der griechischen Kirche so wenig Fortschritte in der reinen Entwikklung der Lehre gemacht wurden. Dies kam besonders daher, weil das rhetorische so sehr vorherrschend war, philosophische Anlage und Talent für die Methode war unstreitig in Apollinaris mehr.

Die Grundlage einer rein christlichen Philosophie ohne besondere dogmatische Richtung war in der griechischen Kirche Nemesius Buch περὶ φύσεως ἀνθρώπου. Hätte sich eine c. 330
zusammenhängende Schule dieser Art gebildet, so daß der Typus hätte ins Abendland übergehen können: so würde sich vielleicht die scholastische Dogmatik anders gestaltet haben; allein jene Produktion steht ganz isolirt, woraus man sieht, daß ein solcher Gang nicht angelegt war. Die eigentliche Blüthe dieser Zeit war die Beredtsamkeit; die älteren Alexandriner und Antiochener können nicht verglichen werden mit Gregor, Basilius, Chrysostomus; aber es war eine an das schwülstige anstreifende Manier, die nach dem Verschwinden des öffentlichen Lebens aufgekommen war, erinnernd an Libanius und die lezten heidnischen Rhetoren. Dagegen schreitet die Geschichtschreibung weit vor. Die Kirchenge-

schichtschreiber können wol nicht mit den helleniſchen Muſtern verglichen werden, welches auch die Verſchiedenheit des Gegenſtandes weniger möglich machte, und überhaupt tritt die politiſche und geſellige Seite zu ſehr bei ihnen zurükk; doch ſind Socrates und Sozomenus dem Euſebius weit vorzuziehen, der zwiſchen dem Rhetor und Chroniſten ſchwankt und bei dem die Excerpte zulezt das beſte ſind. Auch daß man jenem gern auflegen will, er ſei novatianiſch, beweiſt ſeine Unparteilichkeit. Der arianiſche Geſchichtſchreiber Philoſtorgius hat auch hiſtoriſchen Sinn ohne die Leidenſchaftlichkeit, welchen die gegenſeitige Erbitterung erwarten ließ.

Aber aus der Beredtſamkeit entſtanden eine Menge von Elementen, die einen höchſt nachtheiligen Einfluß auf die Entwikklung der Lehre hatten. Daſſelbe gilt aber auch von der lateiniſchen Kirche, z. B. von Hieronymus, und ſeine monſtröſe polemiſche Rhetorik mußte durch eine allgemeine Manier vorbereitet ſein. Durch das rhetoriſiren kam auch in die öffentlichen Vorträge vielerlei, was die Superſtition begünſtigte in dem Maße, nach welchem jene Lehrer ſelbſt davon ergriffen waren. So daß man ſagen kann, daß ein viel reinerer Glaube in der chriſtlichen Lehre beſtand, als im Volke lebte; allein dieſer wirkte ſpäterhin auf die Lehrer zurükk, und eins nach dem andern aus dieſem rhetoriſch begünſtigten Volksglauben wurde hernach didaktiſch. Apoſtrophen an die Märtyrer bei der Feier auf den Gräbern bereiteten Gebete an dieſelben vor, und begünſtigten die Vorſtellung des Volkes von der Gegenwart der Seelen der Märtyrer. Wenn das Auguſtin (de civitate Dei) vertheidigt: ſo kommt es freilich anders heraus, „Man opfere ihnen nicht, ſondern dem Leibe Chriſti, zu dem ſie ſelbſt gehörten, der Kirche."

Ebenſo war es mit der Maria, ſie wurde ſtark rhetoriſirt, und bald entſtanden die Streitigkeiten über den Ausdrukk θεοτόκος. Sie war beſonders die Heldinn des weiblichen Geſchlechts.

Epiphanius führt Frauen auf, die ihr kleine Kuchen opferten, und ihre Gegnerinnen, ἀντιδικομαριανίτας.

Noch mehr ist das Mönchswesen auf der einen Seite ganz besonders eine Quelle von Superstition geworden, und durch übertriebene Anpreisungen über die Gebühr erhoben worden, so daß wir uns nicht wundern dürfen, wie es mit solchen Unternehmungen ablief, wie die des Jovinian und Vigilantius waren. Jovinian, ein römischer Mönch, welcher sich nachher c. 388
vom Mönchthum bekehrte, fing an sich gegen alle Mißbräuche seiner Zeit stark zu erklären. Er hatte sehr die allgemeine Meinung gegen sich, als er sich gegen die durch Ambrosius aufgekommene Vorstellung erklärte, daß Maria in ihrer Ehe mit Joseph immer Jungfrau geblieben, weil sie zugleich Muster sein sollte für die gottgeweihten Jungfrauen und für die beischlafslosen Ehen der Geistlichen. Er sagte, Maria habe zwar Christum als Jungfrau empfangen, ihn aber nicht als solche geboren. Er setzte sich auch gegen die Werthlegung auf die Jungfrauschaft; er lehrte, Die wahre Keuschheit wäre die eheliche. Die übertriebene Anpreisung der Eheloſigkeit hatte ihren Grund in der heidnischen Frivolität, die unter den gemeinen Christen zuerst nicht selten war, und bei den besseren ein Ueberschlagen auf die entgegengesetzte Seite veranlaßte. Ferner behauptete er, Fasten sei nicht besser, als essen mit Danksagung gegen Gott.

Hieronymus trat zuerst gegen ihn auf mit schimpfender schwülstiger Rhetorik, und stellte den Werth der Jungfrauschaft so hoch, daß die Ehe beinahe als eine Sünde erschien; selbst seine Freunde und andere unparteiische Männer hielten das für zu weit gegangen, und suchten, aber vergebens, das Buch zu unterdrükken. Augustin in seinen retractationes selbst sagt, daß er durch das Beispiel des Hieronymus gewarnt worden sei. Er trat daher nachdrükklicher gegen ihn auf und schrieb erst de bono conjugali, dann de viduitate, dann de sancta virginitate; im lezten will er die Jungfrauschaft erheben, er allegorisirt aber ei-

gentlich und sagt, Die Kirche sei die ewige jungfräuliche Braut Christi, welche von der Jungfrau dargestellt werde; sie seien Mütter Christi, weil sie seinen Willen thäten. Eben so gut hätte er consequenter Weise nun auch von den Verheiratheten in seinem Buche de bono conjugali behaupten müssen, daß die Ehe als Symbol der Wiedergeburt angesehen werden müsse. In der griechischen Kirche dagegen, wo Maria nur als diejenige galt, in welcher sich die Menschheit Christi gebildet hatte, finden sich noch andere Ausdrükke; so sagt Basilius M. an der Stelle von der Rede des Simeon, Es seien die Worte, „die Rede ging ihr durchs Herz wie ein Schwerdt," ein Anfall des Unglaubens; und in exegetischen Homilien, welche zu rednerischen Uebertreibungen nicht reizten, erkannte auch noch Chrysostomus ihre Unvollkommenheit an, und sagte zum Abschnitt von der Hochzeit zu Cana, Sie habe mit den Wundern Christi Prunk treiben wollen und habe sich an seinem Tode eben so gut geärgert wie die Jünger. Augustin dagegen sagte schon, Er wolle die Frage lieber nicht berührt haben, ob Maria habe sündigen können. — Jovinian lehrt auch, Die in der Taufe wiedergeborenen könnten nicht mehr in die Gewalt des Teufels kommen (d. h. der heilige Geist wäre beharrlich bei ihnen und darum alle ihre Sünden läßliche), und es brauche darum um so weniger eines ascetischen Lebens, als alle verdienstlichen Handlungen einander gleich, also auch die im geschäftigen Weltleben eben so gut als die in der Einsamkeit wären. Aehnlich dem Jovinian war Vigilantius aus der Gascogne, Presbyter zu Barcellona. Er war auf
396 einer Reise nach Palästina (a. 396) vom Bischof Paulinus von Nola an den Hieronymus empfohlen. Sie scheinen sich aber nicht lange vertragen zu haben, denn als er gegen die Mißbräuche mit den Reliquien schrieb, wurde Hieronymus noch heftiger gegen ihn als gegen den Jovinian, und führte das im damaligen kirchlichen Stil durch. Als Beispiel seines Verfahrens diene, daß er ihn Dormilantius nannte, so daß er troz aller seiner Verdienste

eine der schwärzesten Stüzen des Aberglaubens war. Vigilantius spricht auch gegen das Brennen der Kerzen in der Kirche am hellen Tage als etwas heidnisches; der heidnische Pomp wurde aber immer mehr in die christlichen Kirchen aufgenommen. Beide Männer wurden verdammt und hatten so wenig Anhang, daß man sieht, der Strom war nicht mehr aufzuhalten.

Wir bleiben zunächst im Abendlande. Die priscillianistischen Händel sind auch daher merkwürdig, weil sie das erste Todesurtheil gegen Kezer enthalten. Es findet ein großer Contrast in der Unsicherheit über den Gegenstand der Abweichung und im Extrem der Behandlung statt. Viele Kirchenväter rechnen die Priscillianer zu den Manichäern, von denen noch nicht die Rede gewesen ist. Mir scheinen sie etwas zuerst in diese Gegend gebracht zu haben, oder etwas vergessenes haben in Aufnahme bringen wollen, was griechischen Ursprungs war. Das wesentliche ihrer Lehre waren poetische Ausschmükkungen der origenistischen Philosopheme über die Seele, von der Präexistenz der Schuld u. dgl., verbunden mit einer hyperkatholischen Feindschaft gegen das Fleisch. Die Materie war aber der Siz der Sünde bei den Manichäern und daher die Verwechslung. Orosius sagt, daß sie sabellianisirten; aber wie damit stimmt, daß sie nach Augustin (VI. p. 694) Christo bloß einen Geist aber kein wahres Fleisch beigelegt hätten, kann ich nicht einsehen. Die Art, Christum als ἐνέργεια anzusehen, erfordert ein Subject, daher hat es mit dem sabellianisiren auch wol nicht seine Richtigkeit. Kurz es wurde in Bezug auf sie eine Synode zu Cäsaraugusta in Spanien gehalten, wo sie aus der Kirchenge- 380
meinschaft ausgeschlossen wurden. Durch Gunst der weltlichen Obrigkeit wußten sie auf ihre Beschwerde dieses aufzuheben. Auf einer zweiten Synode zu Burdigala (384) wurde Priscillian 384
wieder ausgeschlossen und appellirte an den Kaiser Maximus zu Trier. Dieser ließ den Mann nebst vielen Bischöfen zur Untersuchung zu sich kommen. Diese waren sehr streng, und es war

schon vom Todesurtheile die Rede, Martin von Tours und Ambrosius von Mailand erklärten sich aber aufs stärkste dagegen, und kündigten den Bischöfen, die daran Antheil gehabt hatten, die Kirchengemeinschaft auf. Die Sache nahm nun die Wendung, daß die Bischöfe ihr Urtheil abgaben und die Vollziehung dem Kaiser überließen. So wurden denn die Priscillianer von der weltlichen Obrigkeit zum Tode verurtheilt, theils mit aus dem Grunde, daß sie in nächtlichen Zusammenkünften Unzucht getrieben hätten, was sehr unwahrscheinlich ist bei der Feindschaft der Priscillianisten wider das Fleisch. Das Todesurtheil war aber nicht so stark, als es in der Relation erscheint. Maximus war lüstern nach den Schätzen der Priscillianisten, die meistens wohlhabende Leute waren, und ebenso war es mit dem Eifer des Martin und Ambrosius; sie wollten nur nicht, daß Bischöfe zum Tode verdammten; daß bürgerliche Strafen ein heilsames Mittel seien, die Menschen zum geistigen Wohl zurückzuführen, war ihnen nicht zuwider. Tödtet man aber den Ketzer außer der Kirche: so raubt man ihm die Zeit zur Buße; ist er zurückgekehrt: so braucht man ihn nicht zu tödten. Die Gründe, meint Augustin, die andere Härten rechtfertigten, waren hier nicht anwendbar.

400 In den Beschlüssen der toletanischen Kirchenversammlung, welche nur antisabellianisch sind, findet sich ein neuer Aufschluß darüber, daß sie als Nichtmanichäer angesehen wurden. Dort wurden verdammt das Läugnen der materiellen Auferstehung, was mit Origenes und ihrem Grundsaze zusammenhängt, das materielle sei der Unsterblichkeit nicht würdig; ferner die marcionitische Duplicität Gottes, die Behauptung, daß Gottheit Christi und Fleisch Christi eine Natur haben. Ebenso wurde in Bezug auf sie die Ehe in Schuz genommen. Als troz der Confiscationen die Sache nicht aufhörte: so schritt man zum Vergleich. Man legte dem priscillianischen Bischofe Symphosius viele Lehrsäze vor, deren Verwerfung er sehr gern unterschreiben

wollte aus dem Grunde, weil sie in seiner Partei gar nicht vorgetragen wurden. Man sieht, wie wenig man auf die Berichte der Gegner geben darf. Auf der toletanischen Kirchenversammlung wurde auch troz des in Schuz nehmens der Ehe festgesezt, daß sich die Geistlichen der Kindererzeugung enthalten sollten, dagegen wurde das Concubinat als straflos angesehen. Eine gänzliche Verwirrung der Begriffe! Man sieht in diesen Händeln auch, wie dergleichen damals geführt wurden. Die Priscillianer, angesehene und reiche Leute, auch in guten Verbindungen, wußten das Urtheil des Gratian durch seine Statthalter aufgehoben zu machen. Darnach schrieben sie an den Ambrosius und Damasus von Rom und stellten ihnen vor, wie Unrecht es sei, daß ihre Verurtheilung ohne sie gemacht sei. Es gelang jedoch diesmal nicht, in der Folge aber oft.

Die donatistische Spaltung dauerte nach allen Verfolgungen fort. Es ist gar nicht möglich, daß diese Spaltung so lange hätte dauern können, wenn sie bloß auf dem Saz beruht hätte, von dem sie anfing, daß die gefallenen nicht in die volle Kirchengemeinschaft dürften aufgenommen werden, und daß die katholische Taufe deshalb unrein sei, weil dies dort als Maxime gelte; sondern es läßt sich das nur daraus erklären, daß bei den Donatisten auf eine größere Reinheit der Sitten gehalten wurde, und daß die Laxität und Frivolität in der lateinischen Kirche, besonders des Klerus, ihnen eine Menge von ernsten Männern zuführte. Die Donatisten führten immer an, daß die Unsittlichkeit so vieler katholischen Geistlichen die Kirche beflekke, und daß die Sacramente durch diese ausgetheilt gar nicht ihre Wirkung haben könnten. Die katholischen widerlegen diesen Vorwurf niemals faktisch, werfen ihn auch nicht auf die Donatisten zurükk, sondern sehr gut zeigt nur Optatus in seinem Werk, daß es beim Sacrament nicht auf die Beschaffenheit dessen, der es verrichtet, ankommt, sondern auf die Gnade der gebenden Trinität und auf den Glauben des empfangenden Täuflings. Dies

wurde nun seitdem allgemeine Kirchenlehre und war auch richtig in Bezug auf das Sacrament, aber eine sehr üble Folge, sofern dadurch die persönliche Würde des Geistlichen gleichgültig gemacht wurde.

Es wurde in der herrschenden Kirche zu Afrika oft über Mangel an Geistlichen geklagt, deshalb zog man gelindere Saiten gegen sie auf, und die Donatisten wurden oft gebeten, mit ihrem Klerus zu ihrer Kirche überzutreten. Man sieht, wie trotz alles falschen in der Theorie ein guter Kern unter ihnen war. Die Donatisten hatten sich von neuem dadurch verhaßt gemacht, daß sie sich um ihre Restitution an den Julian gewandt und ihn als gerecht gepriesen hatten, und daß sie ihn baten, sie, ohnerachtet schon Constans sie vertrieben, ebenso wieder einzusezen wie die, welche Constantius vertrieben hatte. Da hatten die katholischen gute Gründe gegen sie. Nachdem das Christenthum wieder auf den Thron gekommen, war unter Valentinian zwar nicht viel gegen sie zu machen, aber vom Gratian extrahirte man strengere Gesezе gegen sie unter dem Vorwand, daß sie die Taufe durch Wiederholung verunreinigten. Demohnerachtet blieben die Donatisten so zahlreich, daß sie Synoden von 100 ja 300 Bischöfen halten konnten.

Wenn wir sie im fünften Jahrhundert sich verlieren sehen: so lag das nicht in der Strenge, sondern in der Milde, die man
393 seit der Kirchenversammlung zu Hippo (393) wieder hatte eintreten lassen, daß man das Gesez, daß ihre Geistlichen nur als Laien sollten in die katholische Kirche aufgenommen werden, aus Mangel an tüchtigen Geistlichen in dieser Kirche aufhob. Sie erbot sich nämlich, solche, welche nicht selbst wiedergetauft, oder welche mit ihrer ganzen Gemeinde übergingen, als Geistliche aufzunehmen. Der große Mangel an Geistlichen Afrikas ist übrigens wol zu begreifen, theils aus der Menge von Mönchen, die sich hernach zum Lehramt nicht hergeben wollten, theils eben daraus, daß die von strenger Sitte sich lieber zu den Donatisten neigten.

Ferner kam auch die maximianische Spaltung unter den Donatisten selbst dazu, wo eben solche Intriguen gespielt wurden, wie nur irgend unter den katholischen a). Später begingen sie die Inconsequenz, daß sie diejenigen, die Maximian oder die, welche, weil sie ihn gewählt hatten, mit ihm ausgeschlossen waren, während der Spaltung getauft hatten, doch nicht wieder tauften, welches hernach besonders Augustin, der in öftern Unterredungen mit ihnen sie noch sanfter verwies als in seinen Schriften, trefflich benuzte. Dennoch erließ Honorius 405 und 407 wieder strenge Gesezе gegen sie, und Augustin hatte bei aller seiner Milde gegen sie in den persönlichen Verhandlungen zu den strengen Edikten mitgewirkt. Er erklärte sich darüber an den donatistischen Bischof Vincentius (Ep. XCIII.) und nannte die Landesverweisung eine heilsame mit Sanftmuth gemischte Strenge. „Durch die kaiserlichen Edikte wären viele Donatisten bekehrt worden, und auch Paulus wäre durch eine Gewaltthat Christi bekehrt." Doch sofern ist er noch dem Hieronymus vorzuziehen, als er zum Behuf der Vereinigung den Unterschied zwischen Kezerei und Spaltung festhielt, welchen Hieronymus nur in thesi festhält, aber meint, in praxi ersinne sich jede Spaltung eine Kezerei, welches ein höchst zerstörender Saz war bei der großen Häufigkeit von Spaltungen über streitige Wahlen, die durch intrigante Geistliche so leicht zu bewirken waren. Bei dieser Vorausseзung des Hieronymus mußte die Einheit und Continuität der Kirche ganz verschwinden, und sie war also völlig dem katholischen Interesse entgegen. 405 und 407

Das merkwürdigste war endlich die große zuerst von den Katholiken und unter vortheilhaften Bedingungen nachgesuchte

a) Die Donatisten hatten (393) eine Synode von mehr als 100 Bischöfen gegen ihren Bischof Primianus, den Nachfolger des Parmenianus. — Maximianus war an seiner Stelle geweiht; allein da Primianus eine noch größere Synode von 300 Bischöfen (394) zusammenbrachte, wurde Maximian und die ihn gewählt hatten, ausgeschlossen. Schl.

411 Unterredung zu Carthago (411), von Honorius veranstaltet, der den Marcellinus als kaiserlichen Commissarius hinschikkte. Man unterredete sich drei Tage lang. Man kann nicht leugnen, daß hier in der katholischen Kirche schon viele Ansichten ausgebildet waren und zum Vorschein kamen, weshalb man sich in der Reformation gegen sie erklärte. Die katholischen gingen aus von der allgemeinen Gültigkeit der Sacramente; darauf sagten die Donatisten, Gut, so tretet zu uns über, wir können eure Taufe nicht gelten lassen. Darauf sagte die katholische Kirche, Ja, die Taufe ist zwar allgemein gültig, aber sie nüzt außerhalb der katholischen Kirche nichts. Die äußerliche Einheit der Kirche war also ausgesprochen. Fragte man nun, Wie diese äußerliche Einheit zu Stande komme? so antwortete man, Durch die Succession der Bischöfe; und Wie konnte das geschehen, da nicänische und arianische Bischöfe überall gewechselt hatten? Da kam der römischen Kirche das zu statten, daß sie sich rein erhalten, was aber, wenn man ehrlich sein will, seinen Grund in der großen Mittelmäßigkeit der katholischen Kirche hatte.

Die Donatisten hatten einen besseren Ausgang erwartet, weil sie sich selbst nicht überwunden gaben, der kaiserliche Commissarius erklärte ihnen aber, sie seien widerlegt, und so blieb ihnen nichts übrig, als einzugehen auf die Vorschläge, die ihnen die Versammlung zu Hippo gemacht hatte; denn man konnte doch aus den Akten auch dem Volke begreiflich machen, daß mehr die Hartnäkkigkeit als das Recht auf der Seite der Donatisten gewesen sei. Diese appellirten noch an den Kaiser, allein er bestätigte die Entscheidung seines Bevollmächtigten, und da nun die frühern Gesezе gegen die, welche sich nicht umwandten, in Wirksamkeit gesezt wurden: so traten sie größtentheils über. — Hier sehen wir wieder, wie es nicht zu vermeiden war, daß die Entscheidung dogmatischer Streitigkeiten in die Hände von Laien kam, sobald sie auf einer Versammlung zur wirklichen Entscheidung gebracht werden sollten. Dies war um so übler, als zunächst die Sache in

einen beſſern Gang gekommen war als früher. Valentinian hatte ſich erklärt, er wollte das Ausſchreiben der Kirchenverſammlung ganz den Geiſtlichen überlaſſen; allein die Gewohnheit war ſchon zu groß, daß die eine Partei ihr Anſehn bei Hofe geltend zu machen ſuchte und daß der Kaiſer am Ende wieder die Kirchenverſammlung ausſchrieb und Geſandte hinſchikkte, die an ſeiner Stelle entſchieden.

Manichäiſche und pelagianiſche Streitigkeiten.

Der Manichäismus rührt aus der älteren Zeit her; der eigentliche Urſprung deſſelben iſt ſehr dunkel, ja der Terminus ſelbſt iſt in ſeinem dogmatiſchen Sinne auch zweifelhaft. Indeß iſt der Hauptpunkt das dualiſtiſche, welches wieder in der Zeit, wo Auguſtinus beſonders den manichäiſchen Streit führte, zuſammenfiel mit der Frage, In wiefern die Sünde könne auf Gott zurükkgeführt werden. Dieſe Frage war nun ſchon im Chriſtenthum ventilirt worden. Um einigermaßen an etwas anzuknüpfen gehen wir auf den Punkt zurükk, an den wir auch den Gnoſticismus anknüpften. Beide Lehren ſind nicht abzuleiten von Simon Magus noch von Menander, der nicht einmal Chriſt war. Aber diejenigen, die Plotin in den Enneaden als Gnoſtiker anführt, und diejenigen, die Porphyrius in den Erläuterungen über Plotin beſchreibt, daß nämlich unter den Chriſten welche geweſen wären, die die Bücher des Zoroaſter dargeſtellt hätten als höheres enthaltend als Plato, führen auf die Manichäer. In den Büchern des Zoroaſter herrſcht der Dualismus, dieſer wird den Manichäern zugeſchrieben. Die Gnoſtiker nehmen keinen ſo beſtimmten Dualismus an. Marcion behauptete zwar neben Gott urſprünglich die ὕλη, aber das iſt wol im Platonismus gegründet.

Die Manichäer ſelbſt werden von Manes, Mani, Manichäus abgeleitet; über Namen und Perſon iſt man unſicher

und besonders in Bezug auf sein Christenthum. Einige behaupten, er sei als ein Christ geboren und Presbyter einer christlichen Gemeinde gewesen; ausgestoßen aus der christlichen Gemeinde und zu den Persern geflohen, sei er dort vom Könige hingerichtet. Andere sagen, er sei erst später ein Christ geworden. Cyrillus von Jerusalem erzählt in der sechsten κατήχησις von einem Saracenen Scythianus in Jerusalem, einem Aristoteliker, daß dieser später nach Persien gekommen sei; seine Bücher seien in die Hände eines Sklaven Cubricus gefallen, der sich nachher Manes nannte, und auf dieser aristotelischen Philosophie wäre sein System aufgebaut worden. In den noch aufbehaltenen Fragmenten von Briefen des Manes an den Odas (in Fabricius bibliotheca sacra) nennt er die Christen *Γαλιλαῖοι*; also ist er nicht ursprünglich ein Christ gewesen, denn es läßt sich nicht denken, wenn er aus der christlichen Tradition, d. h. geborner Christ war, daß er die Christen sollte mit einem Nekknamen bezeichnet haben. Nun stimmt damit die Art, wie die älteren manichäischen Systeme von christlicher Seite behandelt werden, zusammen, und das fügt sich in die Darstellung, daß Manes erst später vom Christenthum etwas erfahren und so Christum in sein System eingeflochten, aber nicht einmal seinen Namen genannt habe, als zu sehr jüdisch, und an die messianischen Ideen geknüpft. So war das eigenthümlich christliche wol nur zufällig im manichäischen System, freilich nur in den ersten Anfängen desselben. Nachher ins römische Reich gekommen hat das christliche darin überhand genommen, obgleich noch zu Augustins Zeit selbst der manichäische Bischof Faustus die Gegenpartei nicht katholische Kirche sondern *χριστιανοὺς* nennt, mithin sich selbst als außer der Kirche allein stehend anerkennt. Ungewiß ist es, wann der Manichäismus ins römische Reich gekommen. Zuerst ist ein Gesez
290 des Diocletian gegen sie bekannt (290). Das ist von vielen für unächt erklärt, es ist aber im ächten Stil der damaligen Zeit geschrieben, aus dem ächt politischen Standpunkte: Die schlechte

perſiſche Religion möchte das unſchuldige römiſche Volk verführen u. dgl. Im vierten Jahrhundert hat Titus von Boſtra ſchon gegen den Biſchof Juſtin, einen Manichäer, geſchrieben, welche Manichäer wol aus Meſopotamien hereingedrungen waren; im vierten Jahrhundert ſchreibt Victorin gegen ſie; vom vierten Jahrhundert an iſt der Manichäismus in der Nähe des Chriſtenthums, und von da an hat ſich die chriſtliche Geſtaltung des Syſtems gebildet.

Aber betrachtet man das Syſtem ſelbſt, ſo iſt es ſeinem Weſen nach dualiſtiſch, doch nicht ſo, daß nur eine ewige Materie neben Gott vorausgeſezt werde, wie bei Marcion und anderen Gnoſtikern, denn dieſe, wie das platoniſche μὴ ὄν, war ein lebloſes, ein Grundſtoff aber kein Grundweſen; ſondern der Manichäismus iſt ſpiritualiſtiſch. Geht man nun davon aus zu ſagen, In der chriſtlichen Kirche waren ſchon Keime genug gelegt für eine ſolche Anſicht, und eine ſolche konnte ſich dem Chriſtenthum ſehr nähern und viele Chriſten an ſich ziehen: ſo hatte im dogmatiſchen, aſcetiſchen und hiſtoriſchen Gebiete ſich die Lehre vom Teufel ausgebildet als mächtig über Leib und Seele; ſein war ein eigenes Reich, offenſiv dem Reiche Gottes gegenüber. Dies iſt eine Annäherung an den Manichäismus. So findet ſich auch zeitig in der chriſtlichen Kirche eine apokryphiſche Schrift, das Evangelium des Thomas genannt; dieſer Apoſtel habe im Morgenlande das Evangelium verkündigt und ſich den dortigen Begriffen angeſchloſſen, und ſo wäre das Evangelium voll von manichäiſchen Ausdrükken. Daher ward es auch bald aus dem Kanon ausgeſchloſſen. Cyrill ſagt, Unter Manes erſten Schülern ſei ein Thomas geweſen, und dieſer ſei der Verfaſſer des Evangeliums. Aber das iſt keine reine Nachricht und eine bloße Combination aus der Aehnlichkeit.

Der manichäiſche Dualismus war ſo ausgebildet, daß es von Anfang an zwei entgegengeſezte Reiche gegeben habe, eins des Lichts und eins der Finſterniß. Das erſte, durchaus gei-

ſtig und immateriell, Gottes, das zweite des böſen Grundweſens. Die Nachricht des Theodoret in dem Buche über die Häreſien iſt zu bezweifeln, nämlich daß der Name σατανᾶς vorgekommen ſei: Manes nenne den ἄρχων τῆς ὕλης Satanas, und dann, Manes nenne den διάβολος bald ὕλη, bald ἄρχων τῆς ὕλης. Nun kommt aber der Name Satanas erſt bei dem ſpäteren Manichäer Agapius vor, den Photius anführt. Jedem dieſer Reiche wurde nun eine Region zugeſchrieben und eigene Elemente, die einander parallel laufen, entgegengeſezt gute und böſe. Im Reiche der Finſterniß ſei kein Licht, das Licht ſei des böſen unfähig; im Reiche des Lichts fehle die Erde als Element, das heißt, der ſtarre Stoff ſei der Theilnahme am guten unfähig [a]). Dieſe Anſicht iſt auch in der chriſtlichen, ſelbſt in der katholiſchen Kirche gefunden worden, konnte ſich alſo leicht mit dem Chriſtenthum aſſimiliren. Dennoch troz dieſer zwei Grundweſen proteſtiren die Manichäer dagegen, daß ſie zwei Götter annehmen, wenngleich zwei Grundweſen. Das könnte ein bloßer Wortſtreit ſcheinen, aber es liegt doch ein Sinn darin.

Der Urſprung des Syſtems iſt kosmologiſch oder naturphiloſophiſch. Sie ſagen, Es ſei ein Streit zwiſchen beiden Reichen entſtanden; im Reich der ὕλη ſei ein Zwieſpalt ausgebrochen, aus dieſem ſei eine Vereinigung entſtanden zum Kriege gegen das Lichtreich; als das Reich der ὕλη gegen das Lichtreich angerükkt, habe Gott keine Zerſtörungsmittel gehabt gegen das dunkle Reich. So ſieht man, wie die Manichäer in Gott den Begriff der reinen Güte hervorgehoben haben. Sagt man, es fehlte an

a) Bei dieſer Anſicht und der genauen Verbindung des böſen mit der Materie war es natürlich, daß, als der Manichäismus ſich ausbildete, er die Auferſtehung nicht annehmen konnte. Kein Theil der ὕλη iſt der Auferſtehung fähig, ſagten ſie. Die Zwiſchenglieder aber konſtruirten ſie ſich ſo, daß die lichtartigen Seelen der Mond der Materie entreißt und ſie in dem Reich des Lichts wieder abſeze. Die der Finſterniß angehörigen Seelen müſſen Wanderungen durch das Thierreich antreten, ſtreitende und zugleich läuternde.

Zerstörungsmitteln, weil diese nicht der Güte zukommen dürfen: so ist das eine Art die Güte zu fassen, wodurch der Macht Abbruch geschieht. Das ist die eigenthümliche Tendenz des manichäischen Systems; sie opferten also die Allmacht auf gegen die Güte, denn die Güte konnte nichts böses schaffen. Aus der Entwikklung des christlichen Lehrbegriffs erkannte man, wie später beide Eigenschaften in Uebereinstimmung gebracht sind. — So hatte also das böse ganz außer Gott seinen Grund, aber darum mußte ein Grundwesen sein, woraus es abzuleiten war, unabhängig von Gott. Wenn man die christliche Darstellungsweise betrachtet: so ist der einzige Unterschied, daß hier der Teufel und sein Heer nicht als ursprünglich unabhängig von Gott gesezt werden, aber so ist der Streit nicht aufgelöst. In der Gegenwart erscheint der Teufel immer schlechthin im Gegensaz gegen Gott, obgleich gesagt werden kann, er könne nichts ohne göttliche Zulassung. Was aber zugelassen wird, ist von Gott selbst nicht ausgegangen, das ist also immer gegen die absolute Macht und eine Hinneigung zum Manichäismus.

Nun ist aber dem Manichäismus aus diesem Streit erst die Welt hervorgegangen. Gott wußte sich nicht anders zu helfen, als daß er einen Theil des Lichtwesens außer den Grenzen des Lichtreiches hinstellte, wo sich das finstere Reich fangen sollte. Da es aus Sehnsucht nach dem Lichte angerükkt kam, um das Licht in sich einzusaugen: so war durch die Vermischung von Licht und Finsterniß die Welt entstanden.

Nun ist daran zu denken, wie hieran die Erlösungstheorie geknüpft ist. Vorher aber noch das: hier sieht man die Weltschöpfung als, in Bezug auf den Antheil Gottes daran, aus nichts anderem hervorgegangen als aus einem polemischen Reize. In der Vorstellung der Gnostiker war auch eine Art Welt, aber es war keine Scheidung von Gott und Welt darin, das göttliche Wesen nur eine Ausdehnung in geistigen Emanationen. So ist schöpferisch das göttliche Wesen nicht ohne einen

äußerlichen Impuls, auf eine Art, daß die Güte und Macht einander beschränken, eins das andere aufhebt; die Güte aber ist selbst beschränkt, da der absolut quiescirende Gott nicht vollständig gut ist. Wenn wir die Lehre vom Teufel gleich in ihrer Ausdehnung annehmen: so ist im katholischen System eine Annäherung zum Manichäismus, aber das katholische System hat den Vorzug darin, daß es die Schöpfung rein aus dem göttlichen Willen ohne äußeren Impuls darstellt, und die göttliche Güte als ein an sich produktives.

Diese Entstehung des Lebens aus der Vermischung des Lichts und der Finsterniß ist in der späteren manichäischen Vorstellung, wie sie Augustin beschreibt, verloren gegangen. Die Erlösungstheorie hatte sich da ausgebildet; der Manichäismus aus persischem Ursprung hatte sich in das Christenthum eingebildet, das dem Christenthum fremde sich immer mehr aufgehoben. Natürlich ist, daß eine Trinitätslehre nur, nachdem der Manichäismus ganz ins Christenthum eingegangen war, entstehen konnte und daß diese nicht rein war, sondern eine naturphilosophische Gestaltung annahm. Es ist eine Emanation Gottes, die als Wache gegen das böse ausgestellt wird, das außer dem Lichtreiche hingestellt ist, wie Christus, daher ist dieser leidensfähig. Später hat sich die Sache mehr sabellianisch gestaltet. Der Manichäer Faustus, der bedeutendste wie es scheint seiner Zeit, sagt, sie verehrten Gott in dreifacher Benennung: Vater im höchsten Lichte, Christus im sichtbaren Lichte, nämlich als Kraft in der Sonne und Weisheit im Monde, und Geist in der Luft, d. h. in der guten Luft, der dunklen entgegengesezt. Aus der Ergießung des Geistes nun erzeugte die Erde den leidensfähigen Jesus, mit welchem Christus auf eine besondere Weise verbunden war, so daß dieser aber etwas Menschen ähnliches an sich hatte. So ist dieser das Lebensprinzip aller von diesen Ergießungen abhängigen geworden.

Da nun die Materie der Grund des bösen war: so mußte

der Erlöser keinen Theil an derselben haben, und die Auffassung der Erlösungslehre mußte eine doketische sein. Doch drükken sich die Manichäer zuweilen sehr dunkel aus und sprechen von einem Leiden des Erlösers, welches Materie in ihm voraussezt, denn der reine Geist kann nicht leiden. Aus der Stelle bei Augustin, „Man solle zurükkkehren zu dem in jeder Seele gekreuzigten Erlöser," scheint hervorzugehen, daß sie die Leiden Christi symbolisch betrachteten, als Typus für die Leiden jedes Menschen in dem Kampfe des geistigen mit dem materiellen. Ihre Erlösungslehre war die, Jeder Mensch hat zwei Seelen, eine gute aus dem Lichtreiche, eine böse aus dem Reich der ὕλη (wie νοῦς, λόγος und die ἐπιθυμίαι der Griechen). Beide Seelen siegten wechselsweise, wenn es das Gesez der Naturnothwendigkeit und Impulse mit sich brächte. Christus sei ein beständig fortwährender Impuls, um die gute Seele zu stärken, und wer mit ihm in Verbindung tritt, bei dem siege beständig die gute Seele. Ueber ihre Eschatologie ist man zweifelhaft; nach einigen hatten sie ewige Strafen, welche nach der Constitution, nicht nach dem Willen treffen. Die Weltordnung hört auf, wenn alles, was in das Lichtreich gezogen werden kann, hineingebracht worden ist, dann wird das Reich der Finsterniß wieder verschlossen und die unverbesserlichen Seelen müssen davor Wache halten.

Diese ist die ihrem Systeme angemessenste und daher wol die richtigste Auffassung. Der Hauptgegenstand der Polemik war hier, daß die Erlösung abhängig gemacht wurde von der Naturnothwendigkeit, der Stärke und Schwäche des guten Prinzips in jedem, und daß vom freien Willen nicht die Rede war. Die Manichäer sagten außerdem, Der freie Wille sei nichts als die Licenz zu sündigen, daher könne man auch gar keinen freien Willen wünschen. Das hing so zusammen: sie hielten sich an das liberum arbitrium und sagten, Der guten Seele müssen wir es zuschreiben; diese kann aber ihrer Natur nach nichts anders als das gute wollen, und daher können wir ihr kein liberum

arbitrium zuschreiben. Die böse Seele solle eigentlich nur gehorchen, nur wenn sie sich selbständig macht, habe sie eine libertas arbitrii; das heißt aber bloß eine licentia peccandi.

In ihrer Bibliologie waren sie Verwerfer des alten Testaments, wie viele der gnostisirenden Lehrer, und sie machten den Christen den Vorwurf, daß sie die Lehre Christi, die das Gesez aufgehoben habe, durch alttestamentliche Moral verunreinigten. Das sezte eine recht reine Vorstellung von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit und eine reine Moral voraus. Aber auch das neue Testament nahmen sie nicht ganz an; sie wollten sich dabei derselben Freiheit bedienen, wie die katholische Kirche beim alten Testament; theils hätten aber schon die Apostel Christum nicht vollständig verstanden, weshalb er ihnen den παράκλητος verheißen habe, und dieser sei Manes gewesen. Ob dieser sich selbst so genannt, ist nicht ganz klar; er nennt sich in Fragmenten Apostel nach dem Willen Gottes, und daraus mag diese Ansicht wol herrühren [a]). Von den Evangelien sagten sie, Sie seien von späteren Christen, nicht von den Aposteln geschrieben, sondern nach ihren Erzählungen (κατά). Daher nahmen sie aus der Schrift bloß, was ihnen nach dem Geiste einer Offenbarung Christi angemessen schien [b]). Daher hat man sie für die ersten christlichen Rationalisten gehalten, als hätten sie die Vernunft zur Richterinn über die Schrift gemacht. Das ist aber nicht wahr, sie gingen zurükk auf einen göttlichen

---

a) Was Theodoret sagt, daß Manes sich selbst habe Christus und Paraklet genannt, will nicht recht damit übereinstimmen, was von der Persönlichkeit Christi in ihrer allgemeinen Theorie steht. Allein wahrscheinlich hat es auch verschiedene Modifikationen gegeben und spätere Manichäer haben vielleicht den Manes als eine solche wiederholte Persönlichkeit angesehen.

b) Faustus der Manichäer hält alle neutestamentlichen Schriften für lange nach der Apostel Zeit untergeschoben, und Augustin (T. VIII. p. 111) bekennt, ohne das Zeugniß der Kirche würde er auch nicht an die Evangelien glauben. Schl.

Gesandten Manes, und da kam wieder etwas supranaturalisti-sches heraus.

Wie wir die Manichäer genauer kennen seit Augustin: so haben sie vollkommen den Geist der christlichen Kirche angenommen, nur daß ihr Cultus sehr einfach blieb. Ihre Ansicht von der Materie konnte sich nicht anders ausdrükken als in einer ihr entsprechenden Lebensweise, daher die Enthaltsamkeit bei ihnen eine große Tugend war, und es muß uns Wunder nehmen, daß sie den katholischen Vorwürfe machen über ihre Enthaltsamkeit, Jungfrauschaft, Fasten u. s. w. Das hing so zusammen. Sie theilten sich in zwei Klassen, auditores und genus sacerdotale, oder Illuminati, Electi. Nun gaben sie nur den lezteren die Vorschriften der Enthaltsamkeit, und daher polemisirten sie gegen die katholischen, die theilweise dem Clerus das auch vorschrieben, es aber nicht ganz durchsezen konnten. Die Manichäer hielten sich für consequenter, indem sie keinem die Enthaltsamkeit zumutheten, der nicht die Kraft dazu hätte; die Kraft dazu sollte sich erst in ihnen selbst zeigen.

Was die Polemik gegen sie betrifft: so ist die älteste wol, von der wir Kenntniß haben, die des Arius, denn dieser sagt in einem Briefe an den Alexander, Er müsse sich des Ausdrukks ὁμοούσιος enthalten, um dem manichäischen auszuweichen; diese sagten, Der Sohn sei ein μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός. Das ist nicht so genau mit den Grundzügen ihrer Lehre in Uebereinstimmung zu bringen, außer in wiefern das Licht im Raum vertheilt und daher selbst untheilbar ist. Arius hatte seine Schule in Alexandrien gemacht und konnte in Syrien Bekanntschaft mit den Manichäern gemacht haben; die Manichäer waren nämlich von Persien hereingezogen und in der übrigen Kirche noch nicht bekannt. Cyrillus von Jerusalem in seiner sechsten Katechese redet von einer Unterredung des Bischof Archelaus mit dem Manes selbst, die zwar älter sein müßte, aber noch zweifelhaft ist, da man von der Person des Manes selbst gar nichts weiß,

auch betrifft dieses Gespräch nur die Verehrung des A. T. Darauf folgt Titus, Bischof von Bostra, im Anfang des vierten Jahrhunders, der zuerst eigens gegen sie geschrieben hat. Er hat seine Widerlegung gegen die allgemeinen Principien gerichtet und mehr dialektisch durchgeführt. Er geht vom räumlichen Dualismus aus, Zwei Grundwesen müßten doch geschieden sein, denn sonst müßte eben vermöge ihrer Entgegengesezтheit das größere von Anfang an darin begriffen gewesen sein das geringere zu besiegen. Wenn die gute und dunkle Seele also getrennt und beider Reiche eben so getrennt wären: so müsse es ein drittes geben, was beide Reiche räumlich trennte, welches das eigentlich bestimmende sei. Da sie dies aber nicht annähmen: so könnten sie auch nicht zwei Grundwesen annehmen. Didymus von Alexandria, Schüler des Origenes, der ebenfalls gegen die Manichäer geschrieben, geht eben so dialektisch zu Werke. „Es könne nicht zwei Grundwesen geben, am wenigsten ein ungezeugtes böses neben dem ungezeugten guten. Die Fähigkeit zum bösen müsse doch vom höchsten Wesen herrühren, und Gott müsse also auctor mali sein. Zugleich weist er einen Unterschied nach zwischen der katholischen Lehre vom Teufel, welcher durch den Mißbrauch der Freiheit gefallen sei, und dem bösen Grundwesen." Nun hat doch aber Gott auch hier dem Teufel eine des Mißbrauchs fähige Freiheit und außerdem den Impuls zur Ergreifung des bösen gegeben. Aus dem Didymus hat Gregor von Nyssa den größten Theil seiner 12 Syllogismen gegen Manes genommen. So wie wir sie jezt haben, scheinen sie nur Ueberschriften zu weiteren Ausführungen zu sein. Er sagt, Zwei entgegengesezte Wesen können nicht ἄφθαρτοι sein, weil sie sich gegenseitig aufheben. Gregor hat bei seiner katholischen Ansicht das selbst nicht recht durchführen können, denn wir müssen sagen, Wenn du das annimmst, daß böses und gutes sich aufheben, was muß aus dem bösen werden in der Welt? Wenn in Gott das gute ist: so muß das böse durch Gott aufgehoben wer-

den, es muß eine ἀποκατάστασις πάντων ins gute hinein geben. — Die Polemik des Augustin gegen sie müssen wir in Vereinigung bringen mit dem Pelagianismus.

Schade ist es, daß wir nicht mehr geistreiche Produkte von den Manichäern selbst besizen. Offenbar ist der Manichäismus nicht eine von den natürlichen Ausartungen des Christenthums, aber er hat eine Verwandtschaft mit dem eigenthümlichen Typus desselben. Denn wenn wir uns erlösungsbedürftig fühlen: so liegt hierin eine Andeutung davon, daß es eine andere Gemeinschaft gebe und ein anderes Princip, worauf diese zurükkgeht. Die Grenze zwischen Christenthum und Dualismus kann da schwer abgesteckt werden. Manichäische Andeutungen sind später im Christenthum wieder vorgekommen und fehlen zu keiner Zeit. Damals nun, als der Manichäismus so ausgebreitet war und wirklich dem Principe nach eine große Sittenreinheit sich bewahrte und zugleich eine bedeutende Intelligenz, war es natürlich, daß sich im Christenthum selbst ein Gegensaz gegen den Manichäismus bildete, und das ist eigentlich der innere Grund der pelagianischen Bewegungen, die um dieselbe Zeit entstanden, als der Streit gegen die Manichäer am lebhaftesten geführt wurde.

Eine Vergleichung nun des Manichäismus mit dem Muhamedanismus dürfte sehr zum Vortheil des ersteren ausfallen. Beide entstehen außerhalb des Christenthums, aber mit Kenntniß desselben; der erstere neigt sich zum Christenthum hin und löst sich zulezt ganz in dasselbe auf, der Muhamedanismus dagegen nimmt eine dem Christenthum ganz feindselige Richtung an. Die Partei der Manichäer nahm immer mehr im vierten Jahrhundert ab; sie verloren sich nach und nach in der katholischen Kirche, Analogien davon werden wir aber noch später finden. Daß sie nicht früher mit der katholischen Kirche sich vereinigten, geschah wegen ihrer Abneigung gegen die Superstition in derselben. Ihre äußere Geschichte ist sehr einfach. Da die Manichäer Antimonarchianer waren: so wurde im voraus ihr

Princip als unchristlich behandelt, daher die Verhandlungen nur einzeln und in Schriften geführt wurden. Valentinian I. und Theodosius I. verboten den Manichäern alle Versammlungen und nahmen ihnen am Ende alle bürgerlichen Rechte. Dabei gingen auch manche Verwechslungen vor, daß man Christen, die in äußeren Dingen mit den Manichäern übereinstimmten, mit ihnen verwechselte, z. B. die Enkratiten, und so sind viele Ungerechtigkeiten verübt worden. Unter Theodosius II. wurden die Manichäer aus Rom vertrieben und sehr verfolgt.

Wir kommen nun zum Augustinus, der die katholische Kirche gegen die Manichäer und Pelagianer vertheidigte.
354 Seine frühere Geschichte ist nicht ganz bekannt. Er war 354 zu Tagaste in Numidien geboren, seine Mutter war eine Christinn, sein Vater ließ sich erst später taufen. Er studirte Grammatik und Rhetorik in Madaura und Carthago, lernte aber nicht ordentlich griechisch. Der höhere Sinn scheint ihm zuerst durch Cicero geweckt worden zu sein, da er aber viel von Christus gehört hatte, las er die Bibel, welche ihn anfangs nicht sehr fes-
374 selte. Im zwanzigsten Jahre (374) wurde er Manichäer, was er neun Jahre blieb. Zuletzt wurden die Manichäer ihm moralisch verdächtig, denn er hörte viel von Ausschweifungen der geweihten; ebenso wurden sie ihm dialektisch verdächtig, da sie sich nicht genügend gegen die katholische Kirche vertheidigen konnten, die Augustin sehr verachtete, und ebenso auch wegen ihrer kos-
383 mologischen Ansichten. Nun ging Augustinus nach Rom (383)
384 und von da (384) nach Mailand, wo er Ambrosius kennen lernte. Dieser scheint in seinen Predigten ihm eine ganz andere Meinung von den katholischen beigebracht und ihn dem Christenthum erst näher gebracht zu haben. Aus der manichäischen Symbolisirung behielt er aber lange die Idee von Gott, und er gesteht selbst, er habe sich das höchste Wesen lange nicht anders denken können, als eine ins unendliche verbreitete Substanz, ein
386 Lichtwesen, also räumlich. Um diese Zeit (386) erfolgte, was er

selbst seine Bekehrungsgeschichte nennt, Momente, welche der inneren Entwikklung eine besondere Elasticität gaben; einen solchen Moment Wiedergeburt zu nennen, ist wol nicht Recht. Es entstand eine Festigkeit des Entschlusses in ihm, die manichäische Gemeinschaft zu verlassen und Christ zu werden, zugleich aber auch sich der Enthaltsamkeit zu widmen und Mönch zu werden. Indem er den Entschluß auf beides bezog, sieht man, in welche Klasse er zu sezen ist. Er war damals 32 Jahr alt, verließ seine Geschäfte, ging aber in kein Kloster, sondern beschäftigte sich anfangs noch viel mit weltlicher Weisheit und schrieb nach Analogie der ciceronischen Schriften Quaestiones Tusculanas, woraus hervorgeht, daß etwas wahrhaft festes und besonnenes in jenem Momente war.

Von dieser Zeit fängt seine Polemik gegen die Manichäer an (Opp. Tom. VIII.). Er wendete sich an das psychologische der Sache und fing mit dem Kampf gegen die beiden Seelen an, wovon eine ihrer Natur nach böse sein sollte. Die früheren Polemiker, wie Didymus, hatten mit dem allgemeinen Dualismus angefangen, Das böse sei nicht in der Natur, sondern müsse als untergeordnete Erscheinung angesehen und vom freien Willen des Menschen abgeleitet werden, so daß man diesen Streit nicht ansehen könne als den Streit zweier verschiedenen Naturen. Die Manichäer sagten nun, Wenn Gott dem Menschen, in dem die Möglichkeit zum bösen liege, einen solchen freien Willen gegeben habe: so müsse man annehmen, daß das böse mit dem Willen Gottes da sei und daß Gott das böse wolle. Dies ist nie ganz vollkommen zu widerlegen. Hier hat es nun leicht geschehen können, daß Augustinus sich in dem pelagianischen Streit darüber vertheidigen mußte, daß er damals nicht pelagianisch geschrieben habe. In den mehrfachen Disputationen des Augustinus mit Manichäern, Fortunatus, Faustus, Secundinus, dreht sich die Sache immer um diesen Punkt. Den Secundinus hatte Augustin dahin gebracht zuzugeben, Die Seele sündige durch ihren

Willen, indem ſie in das böſe einwillige. Wenn nun Auguſtin weiter gegangen wäre und auseinandergeſezt hätte, daß alſo das böſe eigentlich lediglich in dieſer Einwilligung liege, und daß kein natürlicher Impuls für ſie nothwendig wäre: ſo war alsdann die Sache ſo geſtellt, daß von der Nothwendigkeit der Annahme eines andern Grundweſens nicht mehr hätte die Rede ſein können. Das böſe tritt dann nur heraus als eine Erſcheinung im Zuſammenſein des ſinnlichen mit dem intelligenten, als eine Erſcheinung in dem Werden der Einigkeit beider, und ſo hätte es ſich ohne eine manichäiſche Annahme beſtimmen laſſen.

Die Manichäer gingen nun davon aus, Das böſe iſt nicht von Gott abzuleiten, alſo muß das, worin das böſe ſich zeigt, nicht von Gott ſein. Von der anderen Seite wollte Auguſtinus durch den Saz, peccatoribus recte dici posse, non esse ex Deo, dem vorbeugen, daß man ſage, Gott iſt gut, alſo auch das böſe gut. Daher hob er den freien Willen hervor, Der Menſch könne dasjenige wollen oder nicht wollen, was die Gerechtigkeit von ihm fordere; lezteres ſei die Sünde. Hier ſcheint er freilich in Widerſpruch zu kommen mit ſeinen ſpätern Behauptungen gegen Pelagius.

Pelagius war ein britiſcher Mönch Morgan, das heißt am Meere geboren, was er durch Pelagius überſezte. Die erſte britiſche Kirche war gar nicht italiſchen Urſprungs ſondern von Gallien aus geſtiftet, und hatte alſo den kleinaſiatiſchen Lehrtypus. Ihn hatte auch Pelagius und ſein Freund und Schüler Cöleſtius Scotus. Beide waren nach Rom gekommen, wo ſie ſich erſt kennen lernten, und gingen nachher nach Afrika, von wo aus Pelagius ſich nach Paläſtina begeben wollte. Cöleſtius blieb in Afrika länger zurükk. Hier erhielt Pelagius den Auftrag, an eine reiche Jungfrau aus Afrika in Rom, Demetrias, ein Belobungsſchreiben wegen des ergriffenen Kloſterlebens zu ſchreiben, und in der Art, wie Pelagius dort über den freien Willen ſprach, fand Auguſtinus zuerſt etwas wider die chriſtliche

Lehre. Er hatte aber durchaus nicht die Absicht, etwas neues zu sagen. Scholien über die pauliniſchen Briefe, wahrſcheinlich von ihm, ſtehen unter den Schriften ſeines großen Gegners Hieronymus; dieſe Scholien hat er wahrſcheinlich in England oder doch in Rom geſchrieben, und dieſe enthalten ſchon ähnliche Ideen. In dem Briefe an Demetrias redet er von einem bonum naturae, den an und für ſich guten Anlagen der menſchlichen Natur, und ſagt, Wenn man dieſe nicht dem Menſchen auseinanderſeze: ſo wiſſe er auch nicht, woher er die Kraft zum guten nehmen ſolle. Er beruft ſich, um dies zu beweiſen, zuerſt auf das Gewiſſen, das nie ſterbe, wenn es auch bisweilen verdunkelt werde; auf das allgemeine Trachten aller Menſchen, das Gewiſſen zu befriedigen, wie dadurch das Geſez, Recht und Ordnung zum Vorſchein gekommen. So etwas war immer gelehrt worden und war nichts verwerfliches. Aber die Gnade Gottes iſt nichts von jenem bonum naturae verſchiedenes, ſondern ein Verſtärkungsmittel deſſelben. Etwas anderes war, wie Pelagius die Gemeinſchaft in Chriſto im Verhältniß ſezte zu dieſer Natur. Er betrachtete jene als ein Stärkungsmittel von etwas, was der Menſch durch ſeine Natur empfangen; die Gnade Chriſti ſei Unterricht, Wiedergeburt [a]), Reinigung, Beiſpiel und die größere Befeſtigung im guten durch die Gemeinſchaft. Das hatte die Tendenz, jeden Schein von Widerſpruch zwiſchen Vernunft und Offenbarung zu heben, und hatte in ihm ſeinen guten Grund, indem es zugleich diente, die Autorität des alten Teſtaments feſtzuhalten.

Beides würde nicht den Streit auf dieſe Weiſe erregt haben, wenn nicht Cöleſtius auf dieſe Weiſe in Carthago hätte Presbyter werden wollen; da wurde ihm aber ſeine Abweichung von der dortigen Lehrweiſe gezeigt, und er mit dem Pelagius auf einer Synode zu Carthago (412) verdammt. Cöleſtius hatte 412

a) Verſteht er darunter mehr als Aufnahme in die chriſtliche Gemeinde? Schl.

viele Säze behauptet, die Pelagius ſelbſt zu Diospolis nachher verdammte und die den eigentlichen Pelagianismus ausmachten. Pelagius ſelbſt war alſo eigentlich kein Pelagianer. Man gab dem Cöleſtius Schuld behauptet zu haben, 1) Adam ſei ſterblich erſchaffen geweſen, und wir ſtürben nicht wegen ſeines Todes noch wegen ſeiner Schuld, ſondern wegen der Einrichtung der menſchlichen Natur. So wie wir ohne die Schuld Adams ſtürben: ſo ſtänden wir auch ohne das Verdienſt Chriſti auf. 2) Die Sünde Adams habe nur ihm ſelbſt geſchadet, den andern Menſchen nicht; die Kinder ſeien bei der Geburt ſo rein wie Adam vor dem Falle. Er behauptete auch, das ſeien theologiſche Fragen, über die jeder denken könne wie er wolle. 3) Auch vor der Ankunft Chriſti ſeien Menſchen ohne Sünde geweſen, und man könne durch das Geſez eben ſo gut in das Himmelreich kommen wie durch das Evangelium. Cöleſtius ging vom bonum naturae aus und ſagte, Es wäre hier das gute das, welches, wenn der Menſch dieſem gemäß lebe, die göttliche Belohnung nach ſich ziehen müſſe; im Geſeze werde die Idee des guten vorgehalten, und wenn der Menſch danach lebe, könne er ins Himmelreich kommen. Das war ein Saz, der eigentlich nur den Manichäern und Gnoſtikern entgegentreten ſollte, welche das Geſez zu ſehr herabwürdigten. Dagegen war die katholiſche Kirche auch geweſen, und Pelagius hatte es gewiß auch nur ſo behauptet, aber die Form war nicht kirchlich. Man konnte daraus folgern, das Evangelium ſei überflüſſig für die Seligkeit. Pelagius erklärte ſich zwar dagegen, und Cöleſtius ſuchte dieſe Säze auch nur in einem gewiſſen Grade zu behaupten, Daß der Menſch, der dem Geſez gemäß lebt, unmöglich darum verdammt werden könne. Daraus ging nachher die Behauptung einer zwiefachen Seligkeit hervor, ſolcher, die am Chriſtenthum Theil nehmen, und ſolcher, die entfernt davon ſterben. Das hatte eine löbliche Tendenz und wollte die abſolute Verdammniß der lezteren vermeiden.

Wenn wir nun der Sache, wie sie Augustin behandelt, näher treten wollen: so müssen wir das Verhältniß des Pelagianismus und Manichäismus betrachten. Pelagius ist, wie die Manichäer von einer symbolischen Naturphilosophie, so von einer etwas flachen Moralphilosophie [a]) ausgegangen, welcher zugleich der mönchische Charakter aufgeprägt ist, daß unterschieden würde eine gemeine Sittlichkeit aller Menschen und eine höhere ascetische, die nicht allen Menschen zugemuthet, sondern zu der sie nur aufgefordert werden können. So unterschied Pelagius das gute, was befohlen, das böse, was verboten ist, zwischen denselben ein mittleres. Schon von dieser Seite sieht man, daß der Pelagianismus nicht als etwas absolut neues angesehen werden kann; das ganze Mönchsthum ist eigentlich nichts anders. Wenn also nicht die Lehren gewesen wären, die in der katholischen Kirche so fest standen, von überverdienstlichen Werken und dergl., so würde er nicht darauf gekommen sein. Wenn man dem Menschen zugiebt, darüber hinaus, was ihm Gott vorschreibt, gutes zu thun: so muß man ihm eine hohe Natur zuschreiben. Das vermochte auch nicht Augustin an der Wurzel anzugreifen, und so müssen wir behaupten, alle Mönche und die ganze katholische Kirche ist pelagianisch; den Pelagianern schienen dagegen die katholischen in ihrer Polemik manichäisch zu sein. Augustin selbst drang gegen die Manichäer darauf, daß die Sünde in der Einwilligung bestehe, nicht in der Natur, und daß sie nicht Sünde sei, wenn sie nicht freiwillig sei. Das war immer etwas pelagianisches, denn Pelagius behauptete, Wenn die Sünde

a) Die Dürftigkeit der moralischen Ansicht, welche bei den Pelagianern zum Grunde liegt, besteht wol darin, daß, indem man mit der Reflexion gar nicht bis in die Tiefe des christlichen Bewußtseins hinabstieg, sondern mehr bei der Betrachtung der äußerlichen Resultate stehen blieb, sich der Unterschied verbergen konnte zwischen dem, was vor Christo und abgesehn von ihm als Vermögen der menschlichen Natur, und zwischen dem, was als Resultat der Erlösung erscheint. Bisher hatte sich die Reflexion über diese Region weniger erstreckt. Schl.

keine Veränderung der menschlichen Natur sei, müsse sie ursprünglich in der menschlichen Natur begründet sein. Wenn nun die katholischen behaupteten, daß das bonum naturae verändert worden sei: so stellten die Pelagianer die Frage so, Woher die Natur habe geändert werden können? Die Natur müsse doch das in sich gehabt haben, was sie änderte; das, meinten sie, müßten die katholischen zugeben.

Daß Augustin schon vor diesem Streite dieselbe Meinung von diesem Punkte hatte über die Unfähigkeit der menschlichen Natur zum gottwohlgefälligen ohne den Beistand des heiligen Geistes, sieht man aus einer älteren Schrift an den Bischof von Mailand Simplician, de diversis quaestionibus libri duo, Der Mensch sei außer Stand dem göttlichen Gesez zu genügen, und brauche Hülfe dazu. Er dringt darauf, daß Gott auch das Wollen im Menschen bewirken müsse. Von der Prädestination sagt er, daß Gott Menschen erwähle, die erst gerechtfertigt werden sollten, er erwähle aus der massa perditionis. Ja er sagt in diesen Antworten, Indem er im Begriff gewesen, die Fragen zu beantworten, sei es ihm durch göttliche Eingebung klar geworden, daß auch schon der Anfang des Glaubens eine Wirkung Gottes sei. Die schlechte Schriftauslegung dabei schadet der Sache nicht. Seine Polemik gegen die Pelagianer entwikkelte sich also aus seiner ganzen Ansicht heraus, wie er nur immer das festgehalten, was er in de litera et spiritu sagt, Christus sei die göttliche Gnade, habe uns aber auch die Lust und Liebe zum göttlichen mitgetheilt, und das sei der Geist, der Unterricht der Buchstaben. Da er aber dabei noch in der äußeren Gerechtigkeit der Kirchenlehre befangen war und zwei Klippen vermeiden mußte, konnte er sich nicht ganz frei bewegen. Daher machte er auch Consequenzen, um seine Gegner in ein nachtheiliges Licht zu sezen; so sagte er gegen Pelagius ersten Brief, Es seien darin auch Irrthümer in Bezug auf die Trinität, die schon von der Kirche entschieden war; denn jeder thue

der Dreieinigkeit Abbruch, der das gute, welches aus Gott ist, nicht von ihm herleitete [a]).

Er machte den Streit, um die Kirche auf jede Weise von Irrthümern frei zu halten, auch äußerlich auf kirchlichem und bürgerlichem Wege durch Strafmittel, obgleich der Irrthum nur durch Widerlegung unterdrükkt wird. Augustinus schikkte den Spanier Drosius von Hippo aus dem Pelagius nach Palästina nach, um den Hieronymus mit hineinzuziehen, obgleich beide Männer verschiedener Meinung über den Ursprung der Seele waren. Hieronymus behauptet eine Erschaffung der einzelnen Seelen mit dem Körper, womit freilich die Erbsünde schwer zu vereinigen war; Augustinus war Traducianer und behauptete die Abstammung jeder Seele von der des Adam [b]). Hieronymus ging in den Streit ein, erklärte des Pelagius Lehre für origenistisch und schrieb drei Bücher gegen sie, freilich viel gehaltloser als Augustinus. Um diese Zeit wurde die Synode gegen den Cölestius gehalten, von der Cölestius an den römischen Bischof Innocentius appellirte; ein übles Beispiel, da er nicht zum römischen Sprengel gehörte. In Palästina kam die Sache durch Hieronymus vor den Bischof Johannes von Je- 415
rusalem. Dieser hielt bloß eine Versammlung mit seinem eigenen Clerus, und in derselben geschah nichts weiter, weil man nicht lateinisch verstand; die Sachen waren nämlich lateinisch geschrieben. Pelagius konnte sich sehr gut rechtfertigen, aber die Ankläger zogen sich hinter die Latinität zurükk, und es wurde

a) Dadurch konnte jeder irrende ein Antitrinitarier werden. Was aber Pelagius mit der Gottheit des heiligen Geistes machen will, sehe ich nicht ein. Aus seinem Buche de fide Trinitatis Liber III. ist nichts übrig. — Augustin selbst vergleicht die Trinität mit Sein, Bewußtsein und Liebe; so nennt er auch den heil. Geist als dritte Person die Heiligkeit der beiden andern. Schl.

b) Ep. CXC. lehrt Augustin, Man dürfe eine Schöpfung der Seelen mit dem Leibe nur annehmen, wenn man sie dabei begreiflich machen könne. Schl.

beschlossen, das ganze an Innocentius zu verweisen und sich nach ihm zu richten. Dem römischen Bischof war die Sache sehr willkommen, und er that, als verstände sich das von selbst.

Indeß wurde in Palästina noch eine eigene Synode unter Eulogius von Cäsarea zu Diospolis gehalten, auf Veranlassung zweier abgesezter gallischer Bischöfe, Hero und Lazarus, welche dorthin kamen und den Pelagius verklagten. Hier lehnte Pelagius mehrere Säze des Cöleſtius ab, die von seiner Ansicht wol nicht zu trennen sind und die er auch mit leichter Mühe hätte rechtfertigen können, z. B. daß die göttliche Gnade im freien Willen, Gesez und Unterricht bestehe und nicht zu einzelnen Handlungen ertheilt werde, sonst müßte ja die Gnade immer zurükkgezogen werden. Er behauptete auch den Saz, Daß den Menschen die Gnade nach Verdienst zuertheilt werde; denn wenn wir alles durch die Gnade thäten: so würde die Gnade und nicht wir überwunden, wenn wir sündigten. Das erklärte er anderwärts so, Der Mensch bekomme die Gnade dadurch, daß er etwas für sich selbst versuche, und auch Augustinus hatte selbst früher gesagt, daß nur der Hülfe erhalte, der auch freiwillig etwas versuche. Deshalb wol behauptet Augustinus, daß Cöleſtius schärfer und offner, Pelagius feiner und schlauer sei. Es wurde noch
416 eine Synode zu Carthago und eine zu Mileve in Afrika gehalten, wo man sich besonders mit Consequenzen beschäftigte. In ihren Verdammungsurtheilen, die sie an Innocentius schikkten, erklärte sie, Es folge aus Pelagius Säzen, daß man zur Erlangung des ewigen Lebens Gott nicht um Beistand zu bitten brauche, und daß den Kindern die Taufe nichts dazu helfe. Pelagius selbst aber sagt, Er habe immer behauptet, daß die Kinder der Taufe benöthigt wären.

Innocentius trat nun dem Urtheil der afrikanischen Kirche bei, und schloß Pelagius und Cöleſtius von der Kirchengemeinschaft aus. Die Sache dauerte nicht lange. Pelagius rechtfertigte sich schriftlich, daß man ihm falsche Säze Schuld gegeben, und

Cölestius ging selbst als ephesinischer Presbyter zum römischen Bischof Zosimus, des Innocentius Nachfolger seit 417. Die- 417
ser rechtfertigte beide und erklärte Augustinus Theorie über die Erbsünde für eine unwesentliche Frage. Darin hatte er Recht. Man muß unterscheiden die Lehre von der Unfähigkeit der menschlichen Natur zum guten, abgesehen von der Gnade in Christo, welche die Grundlage der occidentalischen Dogmatik ist, und die Lehre von dem Anerben der Sünde, welche leztere schon auf einer bestimmten Theorie von den Seelen beruht, die in einer Dogmatik nicht vorkommen kann und rein philosophisch ist.

In Afrika kehrte man sich an Zosimus nicht, sondern 418 418
wurde eine neue Synode zu Carthago gehalten und ein neues Anathema gegen Cölestius Säze ausgesprochen. Die Synode ist merkwürdig in Hinsicht des Anathematisirens. Es war schlimm, daß man die Sache auf Adam zurükkgeschoben hatte, auf ein alttestamentliches Buch, wo keine eigentliche Lehre und Geschichte war. Die Synode anathematisirte alle, die behaupten würden, Adam sei sterblich geschaffen, und die, welche die Abstammung der Sünde von Adam in den neugeborenen leugneten. Sie anathematisirte auch die Meinung, daß die Gnade bloß Erkenntniß, nicht auch erhöhter Wille sei. Das ist noch der einzige ordentliche Punkt. Das willkürlichste ist aber, daß sie einzelne Exegesen von Bibelstellen der Pelagianer anathematisirte. Gleichzeitig hatte man gesucht, ein Gesez vom Honorius gegen Pelagius und Cölestius und mehrere Anhänger auszuwirken. Es wurde das ein Responsum genannt und Honorius gebrauchte dazu einen kaiserlichen Beamten, Valerius, Freund des Augustinus. Wie nun ein kaiserliches Edikt erschienen war, welches Pelagius und Cölestius aus Rom verbannte und ihre Anhänger in Anklagestand versezte, änderte auch Zosimus seine Meinung und legte seine Erklärung seinen Geistlichen in einem Umlaufsschreiben vor. Julianus, Bischof von Eclanum in Campanien, aber mit achtzehn anderen, wahrscheinlich italischen, Bischöfen verweigerten

die Unterschrift seines Circular-Anathema und erklärten, Sie könnten sich nicht dazu verstehen ein peccatum naturale anzunehmen und daß der Mensch in die Sünde gestürzt werde, was doch geschehe, wenn der Mensch darin geboren werde [a]). Sie waren eigentlich auch nur streng antimanichäisch, und würden nicht den Schritt gethan haben, wenn Augustinus nicht gerade den Streit auf diesen Punkt geschoben und so das Uebel ärger gemacht hätte.

Wir kehren zur inneren Entwikklung der Polemik zurükk. Augustinus hatte im Streite gegen die Manichäer behauptet, daß der freie Wille nicht licentia peccandi sei, sondern die Sünde im freien Willen ihren Ursprung habe, sonst sei sie keine. Jezt kam er mit seinem freien Willen ins Gedränge und suchte daher den Streit über diesen Punkt zu vermeiden. Er knüpfte zuerst die Sache an die Taufe an und sagte, Wenn die Kinder nicht die Sünde in sich hätten: so könnte man nicht sagen, daß ihnen die Taufe nothwendig wäre. Er sezte das also voraus als etwas allgemein einverstandenes; in der Praxis war es freilich schon allgemein, in der Theorie noch neu. Nun sagte er, Für die, welche die Taufe nicht empfangen haben, gäbe es keine Mittelstraße; sie seien nicht bei Christo, gehörten also dem Teufel [b]). Daher könne man nicht von einem bonum naturae reden wie Pelagius. Wenn man nun fragte, Wie Gott dabei zu rechtfertigen sei, da mehrere Kinder ohne ihre Schuld ungetauft sterben: so verbarg er sich dahinter, daß das göttliche Verfahren selbst die Gerechtigkeit sei; man könne daher ihm keinen Vorwurf machen,

---

a) Dem Julian ist die Erlösung und die Taufgnade die Sündenvergebung und die Stärkung des guten Willens. — Die Einwendung des Julian, Warum Adam durch eine böse Handlung das Vermögen zum guten verloren und nicht durch vorgängige gute Handlungen das Vermögen zu sündigen, beantwortet Augustin schlecht durch unpassende Beispiele aus andern Gebieten. Schl.

b) Augustin beruft sich auch auf den Exorcismus als einen Beweis, daß die Kinder dem Teufel angehören. — Merkwürdig ist, daß er sein Buch de peccatorum meritis et remissione zugleich das Buch von der Kindertaufe nennt. Schl.

wenn man die Ursache davon auch nicht begreifen könne. Pelagius behauptete, daß, wenn die Taufe die Erbsünde hier wegnehme, wenigstens die Kinder getaufter Eltern müßten ohne Erbsünde geboren werden, weil jene nicht fortpflanzen konnten, was sie nicht hatten; und wie Gott, der eigene Sünden vergebe, fremde Schuld zurechnen könne? Dies fand Augustin selbst unwiderleglich, meinte aber, die Schrift sei zu bestimmt dagegen. — Ueberall ward hier die Persönlichkeit einzeln genommen; allein dies war nicht das, was man ihm auf der andern Seite vorwarf. Augustinus, der auf Adam zurükkging, faßte nun die Differenz besonders darin zusammen, daß er fragte, Ob der Mensch durch das Beispiel oder die Ansteckung Adams gesündigt habe? und lezteres trieb er so weit, daß er nach Römer V, 12 behauptete, daß alle Menschen schon in Adam mitgesündigt hätten.

Um eine Uebersicht des Streits zu bekommen, müssen wir das unrichtige auf beiden Seiten kennen lernen. Augustinus, der den freien Willen von der Concurrenz der Gnade entfernen wollte, gerieth auf die Härte, die sich in seiner Prädestinationslehre aussprach. Ausgehend davon, daß die Menschen seit Adams Versündigung eine massa perditionis bildeten, sagte er, daß Gott aus derselben sich mehrere erwählte, über die übrigen sei es ein gerechtes Gericht Gottes. Wenn man ihm einwendete, daß auch Christen abfielen: so sagte er, Ihnen sei nicht das donum perseverantiae gegeben; welche dies besäßen, könnten nicht vom bösen überwunden werden, sondern ihr Wille würde durch die göttliche Gnade indeclinabiliter und insuperabiliter getrieben. Ebenso war es damit, daß er eine göttliche Vorherbestimmung zum Tode vermöge der Erbsünde sezte. Darauf kam er, bloß um den Tod der ungetauften Kinder zu rechtfertigen, ganz über das Gebiet des Bewußtseins, worauf der Begriff der Schuld nur bezogen werden kann, hinausgehend. Sehr schön beseitigte er den Punkt, wenn man sagte, Es sei thöricht, Menschen, die nicht das donum perseverantiae hätten, vor dem Falle zu warnen, indem

er sagte, Es komme hier nicht auf den Erfolg an; der Mensch müsse es thun, weil er es nicht lassen könne; ob es wirke oder nicht, hinge von der göttlichen Vorherbestimmung ab. — Ein anderer Abweg war der. Pelagius in seiner Beschreibung des bonum naturae zählt die sinnlichen Triebe, abgesehen von ihrem Mißbrauche mit zu diesem bonum. Augustinus konnte nun sagen, Sie seien nur durch die Erbsünde verderbt worden, aber er behauptete, daß die sinnlichen Begierden selbst etwas sündliches seien; es war das etwas verborgen manichäisches. Er behauptet (de nuptiis et concupiscentia), daß die Ehe an sich etwas heiliges und unauflöslich, die sinnliche Befriedigung des Geschlechtstriebes aber nur als eine erlaßliche Sünde anzusehen sei. Ohne Sünde würde es keine Geschlechtslust gegeben haben. Gegen den Pelagius sagte er daher, Wenn man dächte, Adam habe im Paradies nicht gesündigt, nähme aber die Geschlechtslust als gut: so heiße dies das Paradies mit Geilheit, Geburtsschmerzen und Leichenbegängnissen anfüllen. Es lag hierin also schon eine Vorliebe für die Mönchsenthaltsamkeit.

Den Pelagianern ihrerseits — und hier ist man nur in wenigen Punkten auf den Pelagius selbst zurükkzugehen berechtigt — fiel, als Augustinus den Streit mit der Taufe anfing, daß die ungetauften verdammt sein müßten, gar nicht ein, diese Sache bei der Wurzel anzugreifen und zu sagen, Was die Schrift in der Taufe verheiße, bezöge sich nicht auf die Taufe der Kinder, sondern auf eine Taufe, die den Glauben, also Erkenntniß, voraussezt. Sie waren hier zu fest durch die kirchliche Praxis gebunden, und es blieb ihnen nichts übrig zu sagen als, Die ungetauften würden nicht verdammt, sie könnten aber auch nicht in das Himmelreich eingehen, zu dessen Eintritt Christus die Taufe eingesezt hätte. Daher nahmen sie ihre Zuflucht zu einem doppelten Zustande, Seligkeit und Himmelreich, das erste bloß als Negation der Verdammniß. Hätten sie diese nur nicht ewig gesezt: so wäre das eine richtige Vorstellung gewesen. Die an-

dere Auskunft von einer Besserung nach dem Tode war ihnen verschlossen wegen der Ewigkeit der Verdammniß a). Sie sagten ferner, daß eine göttliche Gnade, welche so fest bestimmt sei wie die des Augustinus, ein Fatum sei, wie die manichäische Theorie, wo die guten und schlechten Seelen so gemischt sind, daß das gute nie die Oberhand bekommen kann; der Mensch könne danach die Sünde nicht vermeiden. Hierin liegt aber eine Blindheit des Pelagius; auf ein solches Fatum hätten sie eben so gut kommen müssen, wenn man sie darauf geführt hätte, daß auf den menschlichen Willen auch die äußern Umstände den größten Einfluß hätten. Sie hätten dann müssen im Willen eine absolute Freiheit annehmen, wie Augustin ein absolutes göttliches Dekret hatte.

Ein zweiter Fehler war: Indem die Pelagianer vom freien Willen des Menschen ausgingen, dabei aber den Einfluß der göttlichen Gnade nicht leugnen wollten, stellten sie die Sache so, Die göttliche Gnade sei nicht so willkürlich, wie sie Augustinus annehme, sondern wo der freie Wille nur das gute anfange, habe er sich des göttlichen Beistandes zu erfreuen; so könne gesagt werden, daß der Mensch durch die von seinem freien Willen ausgehende Thätigkeit sich die göttliche Gnade verdiene. Im Willen und im guten Werke besteht das Lob des Menschen, die Möglichkeit aber des Wollens und Vollbringens kommt von Gott. Daraus kann man folgern, daß diejenigen, die zur Heiligkeit nicht gelangten, darum verdammt würden, weil sie durch das nicht Gebrauchen des freien Willens die göttliche Gnade nicht verdient hätten. Danach war aber die göttliche Gnade entweder bloß Schein, oder sie bestand bloß im Unterricht und im Gesez, wie auch die Pelagianer annahmen. Damit stimmt jedoch die Erfahrung keineswegs.

---

a) Hieronymus wirft es dem Pelagius als einen unausstehlichen Saz vor, daß am Tage des Gerichts die ungerechten und Sünder zum ewigen Feuer sollten verdammt sein. Schl.

So gingen beide Ansichten statt sich zu nähern immer weiter auseinander. Es war gut und auch nicht leicht zu vermeiden, daß Augustin es selbst merkte, wie er in die Mitte gestellt wurde zwischen dem manichäischen und pelagianischen, und das katholische beiden gleich entgegengesezt sein müßte. Er sagt (contra duas epistolas Pelagianorum), Der Manichäismus leugnet, daß Gott Schöpfer aller Creaturen sei; der Pelagianismus, daß Gott der Erlöser jedes Alters sei; weil nämlich die Pelagianer leugneten, daß alle ungetaufte verdammt würden: so leugneten sie auch, daß die Taufe die Bedingung zur Seligkeit sei; was sie aber nicht zugaben. Die katholischen verwarfen beides. Hiergegen konnte ihm der Pelagianismus einwenden, Nach ihm sei Gott der Verdammer jedes Alters, da verdammt würde, wer nicht zur Seligkeit prädestinirt sei. Ferner in Bezug auf den freien Willen, Die Pelagianer behaupteten, auch die bösen Menschen hätten einen hinreichenden Willen das gute hervorzubringen; die Manichäer leugneten, daß der gute Mensch durch seinen freien Willen böse geworden sei, die katholischen verwürfen beides [a]). Zwei Consequenzen, die beide Parteien nicht behaupteten. Dagegen ist die augustinische Lehre ganz die manichäische, denn wer das donum perseverantiae nicht habe, sei auch nicht gut. Wenn Augustinus ferner behauptete, daß die menschliche Natur durch Adams Fall verdorben sei: so sagte der Pelagianismus dagegen, daß das gute in der menschlichen Natur je länger je mehr wachse auch ohne Christum. Nahmen sie das gute äußerlich, das Werk nicht die Gesinnung: so thaten das die katholischen auch, Man müsse milde Sitten, bessere bürgerliche Ordnung, überhaupt die justitia civilis als solche Verbesserungen der menschlichen Natur ansehen. Das behaupteten sie von den Men-

a) Jezt behauptete Augustin (ibid.), der freie Wille sei nicht durch die Sünde untergegangen, sondern zeige sich noch, aber im Sündigen. Ehedem wollte er nicht zugeben, daß der freie Wille licentia peccandi sei. Schl.

schen im allgemeinen, nicht von den verderbten Menschen; sie würden also die Consequenzen des Augustinus nicht zugegeben haben. Augustinus verfiel so öfters in Sophistereien, wenn auch in unbewußte, in der Verwechselung der Begriffe und im Vergessen, daß der Ausdrukk bei ihm nicht bedeute, was er bei jenen bedeutet.

Wie haben wir nun den ganzen Streit anzusehen, wenn in Constantinopel vom Hofe aus Gesezе gegen die Pelagianer erlassen wurden [a]), und selbst Männer, die mit Pelagius übereinstimmten, wie Theodorus von Mopsuestia sich bestimmen ließen, Cölestius und Julian zu anathematisiren? Theodorus behauptete, Es verstände sich exegetisch von selbst, daß Adam sterblich geschaffen sei; sechs Stunden nach seiner Schöpfung habe er gesündigt, und für diese werde ihn Gott nicht unsterblich geschaffen haben. Es stände ja auch gar nicht da, daß die Strafe der Sünde die Sterblichkeit sei, Gott sage nicht, du sollst sterblich werden, sondern du sollst sterben. Auch habe ja Gott dem Teufel die Unsterblichkeit gelassen." Dieser verdammte beide Männer wahrscheinlich wegen der Säze des Cölestius, daß das Gesez die Menschen eben so gut hätte zur Seligkeit führen können wie das Evangelium, weil dadurch das Christenthum als eine zufällige Anstalt erschien, und, daß das Christenthum bloß im Unterricht bestehe. Der Effect des ganzen Streites blieb aber in der lateinischen Kirche, und es entstand in der griechischen gar keine solche Spaltung. Ein pelagianischer Kirchenlehrer, Anianus, als kirchlicher Uebersezer aus dem griechischen ins lateinische bekannt, behauptete wol nicht mit Unrecht, daß alle Lehrer der griechischen Kirche seit Chrysostomus Pelagianer gewesen, weil sie

a) Auf der Synode zu Ephesus (431) waren Cölestius und Pelagius anathematisirt worden. Pelagius selbst verschwindet bald nach der Synode von Diospolis, Cölestius ward im ganzen griechischen Reich bei Hofe durch Marius Mercator verfolgt und von Theodosius II aus Constantinopel nebst Julianus verbannt. Schl.

die göttliche Gnade und den freien Willen des Menschen immer zu vereinigen gesucht. Die Sache konnte aber nicht da bleiben, wohin eine von den Parteien sie geführt hatte.

Fragt man nun, welcher Zustand besser war, der in der griechischen oder der in der occidentalischen Kirche: so müssen wir uns für die lezte erklären. Nur hier wurde es recht deutlich, daß ein eigenthümliches Heil in Christo sei, welches jedoch nur darin liege, daß die Menschheit eines Guten durch die göttliche Gnade in Christo fähig ist, welches sonst nicht vorhanden ist; wogegen in der griechischen Kirche das Bewußtsein, daß ohne Christum die menschliche Natur für die höheren Güter unfähig geblieben wäre, nicht klar wurde. In der griechischen Kirche aber blieb das stets dunkel und zeugt von einer Unfähigkeit zur dogmatischen Entwikklung, wie überhaupt das Talent der dogmatischen Reflexion sich überwiegend in der lateinischen Kirche fixirte.

Augustins lezte Schriften gehen gegen die Semipelagianer, welche damals entstanden, und den Saz so stellten, Gott bestimme die Menschen vorher zur Seligkeit nach ihrem vorhergesehenen Glauben oder Unglauben. Der augustinische Lehrbegriff war nachher in der calvinischen, der semipelagianische in der lutherischen im Gegensaz gegen jene und in der katholischen, der pelagianische in der armenischen Kirche herrschend. Wir werden bei Gottschalk noch einmal darauf zurükkkehren.

Origenistische Streitigkeiten.

Wenn die pelagianischen Streitigkeiten rein speculativ waren, die Hauptpunkte der christlichen Lehre ins klare sezen sollten: so waren die origenistischen Streitigkeiten bloß aus einem persönlichen und localen Interesse herrührend, die ihren Ursprung hatten im afrikanischen Mönchswesen. In diesem Welttheile, besonders in den Wüsten Aegyptens, hatte das Mönchswesen sehr überhand genommen. Zwei Parteien standen sich hier gegenüber,

die eine in einem Anthropomorphismus befangen, die andere den Lehren des Origenes folgend. Des Origenes Lehren waren immer fortgesezt worden durch Männer wie Eusebius Pamphili und Pierius; manche Lehren desselben waren indeß nach seinem Tode heftig angegriffen worden, z. B. von Methodius (st. 311), aber es war in der Kirche keine Idee davon ihn zu ver- 311
kezern. Jezt hatte das Mönchswesen indeß einen großen Umfang gewonnen, so daß man auch eine ähnliche Lebensart bei dem Clerus einzuführen strebte. In der ägyptischen Wüste hatte die Zahl der Mönche besonders überhand genommen und bedeutenden Einfluß erlangt. Einige benuzten ihre Ruhe zu Studien der Wissenschaften, andere aber suchten durch Kasteiungen die Seligkeit; gegenseitig nannten sich beide Parteien Origenisten und Anthropomorphisten. Von Origenes war bekanntlich die wissenschaftliche Bildung in Aegypten ausgegangen; die anderen konnten sich Gott nicht anders als unter menschlicher Gestalt nach dem A. T. denken, und die Erklärungen des Origenes waren natürlich Kezereien.

In demselben Anthropomorphismus war Epiphanius[a]) befangen, und er machte zuerst die Orthodoxie des Origenes verdächtig. Sein Werk wider die Kezereien hat manche geschichtliche Verdienste, aber er hatte sich in sein Werk verliebt und eine besondere Sucht nach Kezereien bekommen, so daß sein Buch sehr vieles enthält, was nie existirt hat; dabei war er von beschränktem Verstande. Daneben aber lebte er sehr streng und glaubte buchstäblich, wodurch er ein großes Ansehn erlangt hatte. In den athanasianischen Streitigkeiten hatte er einen heftigen Widerwillen gegen Origenes bekommen, und beschloß sein ganzes Ansehn gegen ihn zu gebrauchen. Auf seiner Reise nach Jerusalem fand er Hieronymus im Kloster zu Bethlehem, und

a) Er war 320 geboren als palästinensischer Jude; Mönch und Freund des Hilarion ward er 367 Bischof von Constantia auf Cypern. Schl.

machte dessen Bruder gegen alle Kirchengesetze in einem fremden Sprengel zum Diakonus, wodurch er schon mit dem Bischofe Johannes von Jerusalem in Streit gerieth. Ferner tadelte er den bloß gegen alle sinnlichen Vorstellungen gerichteten Saz des Origenes, daß auch der Sohn den Vater nicht sehen könnte, auf solche Art, daß Johannes ihn als einen Anthropomorphisten durchziehen konnte, und er gestand hier beschämt, daß sein Anthropomorphismus verdammlich sei, aber ebenso auf der anderen Seite auch die Lehre des Origenes [a]), worüber ein allgemeines Gelächter in der Versammlung entstand. Durch sein Ansehn
394 und Alter zog er indeß den Hieronymus auf seine Seite, der sonst ein großer Verehrer und Vertheidiger des Origenes gewesen, jezt aber, aus natürlicher Inconsequenz und vielleicht durch das Ansehn des Epiphanius oder noch mehr durch Furcht bewogen, andere Saiten aufzog. So entstanden Händel zwischen Epiphanius und Hieronymus gegen den Bischof Johannes und Rufinus, welcher aus Italien dorthin gekommen war. Dieser, ein Mann von großer Gelehrsamkeit, vertheidigte den Origenes, daß einiges tadelnswerthe nur Nebensache sei, anderes wahrscheinlich in seine Schriften eingeschwärzt, da es andern sicheren Stellen widerspräche. Dieser Streit wurde beschwichtigt und brach wieder aus, als Rufin in Rom anfing auf Bitten des Macarius den Origenes mit Abänderungen zu übersezen; Hieronymus verfuhr wieder mit der plumpesten Leidenschaftlichkeit, Rufin gemäßigter, die Sache gewann aber doch nicht den Charakter einer kirchlichen Spaltung. Man wandte sich zulezt an Theophilus, der eben Patriarch von Alexandrien geworden war, und nun die Streitigkeiten schlichtete; man versöhnte sich wieder.

---

a) Er zählte unter die Kezereien des Origenes auch die, daß Adam das göttliche Ebenbild verloren habe; wobei er selbst es von der Herrschaft über die Erde zu erklären scheint. Schl.

Theophilus ist einer von den Männern, welche bei unleugbaren geistigen Vorzügen der Kirche zur Schmach gedient haben: Habsucht und Herrschsucht besaßen ihn ganz; die Gelder zur Wohlthätigkeit verwandte er zu öffentlichen Bauten. Er zuerst machte Intriguen zum Hauptmotiv, um seine Zwekke zu erreichen, er zuerst hatte Geistliche als heimliche Gesandten am kaiserlichen Hofe, die dort seine Angelegenheiten führen mußten. Anfangs hatte er sich als Vertheidiger des Origenes gezeigt [a]), bald aber fing er an ganz entgegengesezt sich zu erklären. Isidor nämlich, sein vertrauter Presbyter, fing an sich seiner Habsucht zu widersezen, und wollte ihm nicht ausliefern, was ihm für die Armen übergeben worden war. Theophilus entsezte ihn und ließ ihn vertreiben; Isidor floh jezt in die libysche Wüste und begab sich als gebildeter Mann zu den origenistischen Mönchen, und nun als diese Vorstellungen für Isidor machten, schlug Theophilus um und wollte den Origenes mit Gewalt verkezern. Er verdammte 400 auf einer Synode viele Lehrsäze des Origenes und alle seiner Anhänger, verbot in Gemeinschaft mit Epiphanius das Lesen seiner Schriften [b]), und vertrieb die Geistlichen eigenmächtig, welche er selbst erst eingesezt hatte; diese (darunter auch die vier langen Brüder) flohen nach Constantinopel und verklagten den Theophilus. Chrysostomus, seit 398 Bischof von Constantinopel, schrieb sehr behutsam an Theophilus und bat ihn, sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen

400

398

a) In Aegypten unter den nitrischen Mönchen, welche meist nicht einmal griechisch wußten und so grob sinnlich waren, daß sie wirklich meinten nicht beten zu können, wenn sie sich Gott nicht sollten in menschlicher Gestalt denken, waren die 4 langen Brüder wakkere Forscher und große Verehrer des Origenes; ihre Genossen verfolgten sie und sie wurden von Theophilus anfänglich gut aufgenommen. Schl.

b) Als er seine Synodalbeschlüsse nach Rom sandte, trat Anastasius (Bischof von 398—402) ihm bei, gestand aber, daß er vor der Uebersezung des Rufin nichts vom Origenes gewußt habe; so weit waren größtentheils die Abendländer von der Quelle christlicher Gelehrsamkeit entfernt. Schl.

und so ihrer unangenehmen Klage beim Kaiser lieber zuvorzukommen. Theophilus erzürnt, daß nicht einer seiner Vertrauten Bischof zu Constantinopel geworden war, wie er es gewünscht hatte, und der selbst hatte den Chrysostomus zum Bischof weihen müssen, antwortete hochmüthig; er hatte durch seine halboffiziellen Gesandten am kaiserlichen Hofe erfahren, daß Chrysostomus wegen seiner freimüthigen Predigten schlecht bei der Eudoxia stehe. Er hezte auch Epiphanius gegen Chrysostomus auf, um dort dem Origenianismus zu steuern. Epiphanius betrug sich hier wieder stolz und übermüthig, als aber die Sache endlich zur Sprache kam, zeigte er eine große Unkunde im Origenianismus und wußte eigentlich gar nicht, was er von Chrysostomus wolle. So wurde er von der Festigkeit und Langmuth des Chrysostomus und den vier langen Brüdern überwunden, stellte die Kirchengemeinschaft wieder her und reiste ruhig nach Hause, unter-
402 weges starb er 402 a); Theophilus aber wurde wegen eigenmächtiger Handlungen in Constantinopel angeklagt.

Johannes Chrysostomus war ein herrlicher Mann, nur von der damaligen großen Ansicht vom Priesterthum angesteckt. Er war als Schüler des Libanius sehr bewandert in der Rhetorik, wandte aber bei seinem geraden und offenen Sinn die Beredtsamkeit nie zur Schmeichelei an, sondern um die aus dem Heidenthum herübergekommenen Lustbarkeiten und die übrigen Uebel seiner Zeit desto besser zu rügen, wodurch er sich freilich Feinde machte, an deren Spize die Kaiserin Eudoxia stand. Denn er hatte aus der attischen Beredsamkeit die derbe, gerade, demokratische Manier gesogen und sprach ohne Ansehn der Person.

Theophilus kam nun nach Constantinopel, wo er schon viel vorgearbeitet fand, und that gar nicht, als ob er der Angeklagte und Chrysostomus auf des Kaisers Befehl sein Richter

a) Er behauptete auch, Der heilige Geist (μονογενὴς) ist nicht ein anderer als Gott; er geht vom Vater aus und nimmt es vom Sohne. Schl.

wäre, sondern mit Hülfe mancher Geistlichen, gegen die Chrysostomus streng gewesen, ging er darauf aus, Chrysostomus zu stürzen. Er weigerte sich vor dessen Gericht zu erscheinen, und nahm dagegen Klagen gegen Chrysostomus an, hielt eine willkürliche Synode, eigentlich eine Zusammenrottung zu nennen, und hier wurde Chrysostomus verurtheilt und abgesezt. Unterdeß hatte die Versammlung unter Chrysostomus den Theophilus verurtheilt, aber die Kaiserin drang durch, Chrysostomus wurde abgesezt und mußte die Stadt verlassen; Theophilus kehrte augenblicklich nach Alexandrien zurück. Chrysostomus mußte indeß wegen Volksunruhen zurückgeholt werden, er verlangte aber erst eine Synode zu seiner Bestätigung. Aufs neue erbitterte er aber die Kaiserinn gegen sich, diese ließ ihn nach neuen Untersuchungen absezen und exiliren. Er starb in der Verbannung (407). 407
Man kann hier recht sehen, wie, wenn ein tüchtiger Ränkeschmidt, ein alter Schwachkopf und eine gekränkte Frau zusammenkommen, alles verloren ist.

Von Constantin an hatte der Einfluß des Hofes auf die Kirche immer zugenommen, so daß er sogar auf häusliche Verhältnisse von Mann und Frau sich bezog, und daß ein allgemein angesehener, mit Recht verehrter Mann diesen Ränken unterliegen mußte. Die ganze griechische Kirche blieb im ganzen und einzelnen abhängig vom Hofe. Im Abendlande bildete sich eine Gewalt durch beständig wiederholte, gründliche Anmaßungen und dadurch, daß, freilich auf unkirchliche und untheologische Weise, Parteien sich um die Gunst und Beistimmung des römischen Bischofs bemühten.

Chrysostomus war das erste und wol größte Opfer dieses verfallenen Zustandes. Wol wenige Männer haben sich als Bischöfe so rein und so vollkommen bewiesen als er. Seine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit hat sich an seinen Beruf geknüpft; alle Abhandlungen fallen in die Zeit seines Presbyteriums, und seitdem haben sich alle seine schriftstellerischen Werke

auf sein Amt bezogen, auch seine rein exegetischen Werke sind Homilien. Als er nach Constantinopel kam, fand er den Arianismus in verschiedener Gestalt vor; er schrieb gegen die Eunomianer und hielt sich am nicänischen Lehrbegriff [a]). In Beziehung auf die Streitigkeiten im Occident, den Pelagianismus, hat er den Charakter der griechischen Kirche bewährt, d. h. er ist nicht tief eingedrungen und hat also die Dogmatik wenig gefördert. In seinen Reden kommen Ausdrükke vor, in denen er sich der semipelagianischen Lehrart nähert. Er äußert in der 8ten Rede gegen die Eunomianer, „Christus selbst sagt, das Sizen zur Rechten zu geben hänge auch nicht vom Vater ab, sonst würde es des Sohnes sein, sondern ob die um die Krone streitenden sie erreichten." Er wollte die Vorstellung von der Willkür Gottes entfernen, hob daher den menschlichen freien Willen zu sehr hervor. Ebenso in der 13ten Rede über die Bildsäule an das antiochenische Volk, „Gott habe dem Menschen die Erkenntniß des guten eingepflanzt, die Ausübung überlasse er dem freien Willen." — An seiner Beredsamkeit ist manches zu tadeln; im Charakter der spätern rhetorischen Schule lag, daß mancher unnüze Schmukk in der Rede war, und er hatte nicht das Zartgefühl Uebertreibungen zu vermeiden. Was besonders unangenehm auffällt, ist seine Art über das Abendmahl zu sprechen, Dies schauderhafte Mysterium, Opfer u. dgl. So kehrte er in seinen Ausdrükken das mysteriöse so heraus, daß die späteren römischen Theologen bei ihm schon die Meßtheorie zu finden glaubten.

347 Er war ein Sohn des Secundus, 347 zu Antiochia geboren, und mit Theodorus von Mopsuestia zusammen bei

---

a) In den Predigten wider die Anomöer führt Chrysostomus vorzüglich lich aus, daß Sohn und Geist allein den Vater vollkommen erkennen. — Indem er in der 7ten Hom. wider sie den Spruch „Nicht wie ich will, sondern wie du willst" zum Beweise dafür anführt, daß der andere „Ich und der Vater sind Eins" nicht auf die Einheit des Willens gehe: so muß er Christo indirect einen doppelten Willen zuschreiben. Schl.

Libanius als Heide, hernach als Christ mit ihm bei Diodor, Bischof von Tarsus, der vorher Klostervorsteher bei Antiochia und ein Schüler des Eusebius von Emesa gewesen war. Er war von Meletius 370 getauft und Vorleser geworden, etwa von 374—380 unter den Mönchen gewesen, 381 von Meletius zum Diaconus gemacht, und 386 von dessen Nachfolger Flavian zum Presbyter a), seitdem 12 Jahre Lehrer zu Antiochia, und nach Nectarius Tode wider seinen Willen nach Constantinopel geführt. Aus dieser Schule geht auch seine exegetische Methode hervor; er ist nicht so scharf wie Theodorus, der mehr hermeneutisches Talent hatte, von dem wir aber leider nichts zusammenhängendes mehr übrig haben. Chrysostomus hatte aber viel Geschikk in der praktischen Anwendung der Schrift, wobei er sich vor dem unnüzen Allegorisiren hütete und vom Wortverstande ausging. Im dogmatischen Gebrauch der Schriftsteller hat er sich nicht davon frei gehalten alles gegen die Kezer herauszukehren, um sie durch Consequenzen zu widerlegen. Sonst ging er einen schlichten, geraden Weg in der Schriftbehandlung, nur zuweilen ist er vom Zeitgeist nothwendig hiervon abgeführt. Sein bischöfliches Ansehn hat er immer mit großem Muthe behauptet.

Er war durch eine bloße Erinnerung des Eunuchen Eutropius nach Constantinopel gekommen, er hielt sich aber weiter nicht an denselben, nur als Eutropius gestürzt war und zu einer Kirche seine Zuflucht nahm, vertheidigte ihn Chrysostomus gegen die kaiserlichen Soldaten. Der Kaiser Arcadius war noch abhängig von den Hülfstruppen; ein Anführer derselben, der Gothe Gainas, verlangte vom Kaiser eine Kirche zum arianischen Gottesdienst, was aber Chrysostomus aufs standhafteste verhinderte; das war die richtige Aufrechthaltung des bischöflichen Ansehns ohne Mischung in weltliche Dinge. Man kann ihm

a) Chrysostomus lobt in öffentlichen Predigten den Flavian und Diodor ihn, er wieder den Diodor. Schl.

nur zur Last legen, daß er eine zu große Vorstellung von der priesterlichen Würde hatte, und die Enthaltsamkeit selbst für etwas ganz besonders wichtiges hielt; man vergleiche sein liber de sacerdotio, zu Antiochien geschrieben, ehe er Diakonus wurde.

Hier knüpfe ich noch einige allgemeine Notizen über Hie-
331 ronymus an. Er war zu Stridon 331 geboren, also älter als Augustinus und Chrysostomus. In Rom war er Schüler des Donatus, 363 getauft ging er erst nach Gallien, hielt sich hernach in Aquileja auf, schiffte sich 373 ein, um nach Jerusalem zu reisen, blieb in Antiochien bis 374 und hörte den Apollinaris in Laodicea, begab sich dann in die Wüste von Chalcis. Paulinus, Bischof von Antiochien, weihte ihn 379 zum Presbyter, und hierauf reiste er 380 nach Constantinopel zu Gregor von Nazianz, dann 382 mit Paulinus nach Rom, wo dieser auf einer Synode als rechtmäßiger Bischof von Antiochia anerkannt wurde, wo er im Auftrage des Damasus ein Glaubensbekenntniß zur Unterschrift für die Apollinaristen aufsezte und die Abfassung der lateinischen Uebersezung begann. Er wirkte für das ascetische Leben besonders unter den Frauen, und 385 ging er nach Palästina; 393 und 394 beginnt seine schriftliche Bekanntschaft mit Augustin.

Er verbesserte 383 zuerst die lateinischen Psalmen in Rom nach der LXX, später fing er an aus dem hebräischen unmittelbar zu übersezen, zwischen 390 und 405, und hatte darüber Händel mit Augustin und Rufinus. Er war der erste, der sich der Meinung von der Inspiration der alexandrinischen Uebersezung entgegenstellte, dagegen hielt er die Schlechtigkeit des Ausdrukks, z. B. bei Amos, mit der Inspiration verträglich. Er erkannte die Differenz über die Offenbarung und den Hebräerbrief, nahm aber doch beide an. Noch im Canon des Nicephorus (Sacc. IX.) fehlt die Offenbarung und wird mit der Offenbarung Petri und anderem unter die ἀντιλεγόμενα gestellt. Er war wie Gregor von Nazianz der Ansicht, daß man nicht alle Theile

der Bibel von allen lesen lassen müsse: so die Offenbarung, das Hohelied, die Geschichte vom Fall und der Schöpfung. — Sein Charakter in seinen persönlichen Verbindungen war sehr heftig, z. B. sein Betragen gegen Rufinus in den origenistischen Händeln; ebenso zeigte er sich auch gegen Johannes von Jerusalem, mit dem er früher sehr vertraut gewesen war. Eine ähnliche Rolle hat er in den apollinaristischen Händeln gespielt. Er hat sich immer durch das, was in der katholischen Kirche galt, und durch Wünsche einzelner Personen, an denen ihm gelegen war, bestimmen lassen. Er hatte vertraute Freunde, die ihn immer in Verbindung mit der Welt erhielten. — Eigenthümlich ist die Behauptung von ihm in seinem Briefe an Damasus, Die ganze hellenische Gelehrsamkeit verstehe unter ὑπόστασις dasselbe wie οὐσία; ebenso die Erklärung der Stelle, Du bist Petrus u. s. w. so, Daß Christus der Fels sei, und Petrus habe als Anspielung auf ihn, weil er an ihn geglaubt, den Namen bekommen. Ebenso sagt er, Vermöge der Schlüssel des Himmelreichs wüßten die Geistlichen, wer gebunden und wer gelöst werden müsse.

Eine merkwürdige Erscheinung um diese Zeit war der Bischof Synesius von Ptolemais. Er war von Theophilus getauft, als er aber das Bisthum zu Ptolemais übernehmen sollte, erklärte er, Er könne nicht alles vortragen, was die kirchliche Lehre verlange und auch nicht seine Ehre aufgeben. Theophilus erklärte, Dies ließe sich recht gut mit seinem Bisthum vereinigen, und so trat er dasselbe mit aufrichtiger Heterodoxie an. Als die origenistischen Händel begannen, ermahnte er Theophilus in einem Schreiben zur Milde gegen Chrysostomus, und behauptete dabei sein bischöfliches Ansehen so, daß er einen kaiserlichen Statthalter wegen seiner Grausamkeit aus der Kirchengemeinschaft ausschloß.

Nestorianische Streitigkeiten.

Zwischen Chrysostomus und Nestorius findet eine große Aehnlichkeit statt. Er war ein Syrer, Presbyter in Antiochia,
428 und wurde 428 Bischof von Constantinopel. Er fing gerade wie Chrysostomus an mit starkem Eifer gegen die Ketzer und Heterodoxien, nur daß er nicht immer so rein beim Schwert des Wortes blieb. Daher erwekkte er sich früher und mit mehr Grund Feinde als Chrysostomus. Die Veranlassung zu dem ganzen Streit war seine Polemik gegen den Ausdrukk θεοτόκος von der Maria. Es waren schon früher in der constantinopolitanischen Gemeinde zwei entgegengesezte Meinungen, ob Maria θεοτόκος und ἀνθρωποτόκος sei; das erste war anticerinthisch, das zweite antiarianisch und antiapollinaristisch; so gab es einen doppelten Halt für beide Meinungen. Für den Gebrauch von θεοτόκος sprach, daß dadurch alle Theorien von der späteren Vereinigung von Gottheit und Menschheit in Christo verworfen wurden. Das richtige wäre nun gewesen, wenn man nur die Sicherstellung der Lehre bezwekkte, den Ausdrukk in Bezug auf die Schule näher zu bestimmen, in der Praxis aber sich nach dem zu richten, was dem damaligen Zustande angemessen war. Daher war es recht, daß Nestorius den Ausdrukk vermied, wenn ihn die beiden Gregore, Basilius und mehrere gebrauchten. Dies fiel auf und Nestorius ließ von einem Presbyter sein Verfahren rechtfertigen, namentlich wegen Gefahr des Apollinarismus. Er hielt eine solche Vergötterung der Maria für heidnisch: jede Mutter gebäre τέκνα ὁμοούσια. Gewiß eine richtige Ansicht, daß man dem noch nahen Heidenthum keinen Vorschub geben wollte; auch führten jene Lehren zum Apollinarismus hin, daß die menschliche Seele in Christo an und für sich nicht vollständig gewesen, sondern das göttliche in ihm die Stelle des νοῦς vertrete; so müßte also die Gottheit mitgeboren sein.

Der Streit aber entwikkelte sich bei der gleicher Mitwirkung von rein äußerlichen Motiven wie beim Chrysostomus, und persönliche Verhältnisse gaben der Sache eine andere Wendung. Der Streit entzündete sich zuerst durch den bei Nestorius in Ansehn stehenden Presbyter Anastasius und einen Presbyter Proclus, welcher mit Nestorius zugleich sich um das Patriarchat beworben hatte; dieser benuzte die allgemeine Verehrung der Maria, um das Volk gegen Nestorius zu erbittern. Auf dem bischöflichen Gebiete mußte die Sache anders angefangen werden. Cyrillus von Alexandria, Schüler und Neffe des Theophilus und seiner würdig, griff den Nestorius in öffentlichen Reden und Schriften an, ohne ihn jedoch zu nennen, Weil er nicht die Maria Θεοτόκος nenne, sei er ein Anhänger des Photin und Paulus von Samosata [a]). Er wußte auch dem Bischof Cölestinus zu Rom zu schmeicheln, indem er ihm die Entscheidung übertrug. Dieser war gar nicht der Mann, einen solchen Streit zu entscheiden, hielt aber eine Synode mit seinen römischen Bischöfen, anathematisirte den Nestorius und trug dem Cyrill die Ausführung auf, gegen alle kirchliche Ordnung und Geseze, was auch Nestorius nicht kümmerte.

Cyrillus suchte zuerst die andern Patriarchen gegen Nestorius einzunehmen, hielt eine Synode zu Alexandria und sezte 12 Anathematismen auf, welche dieser unterschreiben sollte. Die Mönche wurden überall gegen Nestorius aufgehezt, und es entstand eine allgemeine Unruhe in der Kirche. Nestorius sezte eben so viel Anathematismen dem Cyrill entgegen. Cyrills Säze hatten alle die Form, Wer den einen Ausdrukk nicht brauchte und dafür den andern, sei Anathema. Dabei wurden die Aus-

a) Nestorius hatte gesagt, Man könne eher Gott den Vater Θεοτόκος nennen, die Maria könne eher Θεοδόκος heißen, „das göttliche in sich aufgenommen habend." Cyrill korrigirte den Nestorius grammatisch, τίκτειν heiße gebären, und also müsse Gott eher Θεογεννήτωρ heißen. Schl.

drükke gar nicht logisch einander gegenübergestellt und sich gegenseitig ausschließend. Z. B.: Wer nicht in dem Einen Christus eine Verbindung beider Naturen *καθ' ἕνωσιν φυσικὴν* annimmt, soll Anathema sein. Der Ausdrukk *ἕνωσις φυσικὴ* war leicht zu verstehen, wie *ἕνωσις φύσεων*, d. h. so, daß die beiden Naturen durch die *ἕνωσις* eine wurden; das konnte Nestorius nicht zugeben, da er hier denselben Saz wie gegen den Apollinaris einwenden zu müssen glaubte, Man müsse unterscheiden in Christo das des Wachsthums fähige von dem sich stets Gleichbleibenden, das wachsende menschliche vom ewig gleichen göttlichen sondern; wie, „Christus nahm zu an *σοφία*," was eine vernünftige menschliche Seele voraussezt. Der andere Saz im Anathema Cyrills war, Wer nicht die *ἕνωσις φυσικὴ* zugebe, nur eine Verbindung zwischen göttlicher und menschlicher Natur, nicht der Würde, der Macht und des Ansehens, der sei Anathema. Da liegt eins dazwischen und es ist keine Consequenz darin; beide Naturen können gleiches Ansehn haben und doch nicht vereinigt sein. Ein anderes Anathema war noch unverständiger: Anathema solle sein, wer die Ausdrükke der Schrift von Christo so theile, daß er einige ausschließlich bloß auf die menschliche Natur bezöge und andere auf den *λόγος*; sondern alle seien auf den ganzen Christus zu beziehen. So hat er eigentlich nur eine Natur angenommen, und da konnte Nestorius leicht sagen, daß Cyrill die Praxis der ganzen Kirche gegen sich habe. Ein anderer Saz war, Wer nicht bekennt, daß *λόγος* zugleich Gott und Mensch sei, sei Anathema. Das ist ein bloßer Wortstreit. Hiergegen war aber wieder die Praxis der ganzen Kirche; über *υἱὸς θεοῦ* war man uneinig gewesen, ob man es sollte auf die göttliche Natur allein oder auch auf die menschliche Natur beziehen, aber *λόγος* hatte man immer (*λόγος ἐν ἀρχῇ* in Analogie mit dem alttestamentlichen) nur von der zweiten Person in der Dreieinigkeit verstanden.

Eben so hatte Nestorius bei der alten Frage, Ob Maria *θεοτόκος* oder *ἀνθρωποτόκος* sei, sich so erklärt, Christus sei

ἄνθρωπος θεοφόρος (Gott mit sich tragend). Das anathematisirte Cyrill besonders. Er glaubte, daß Nestorius das göttliche und menschliche in Christo immer von einander sondern wolle, aber das war nicht seine Meinung; er meinte nur, Christus sei ein Mensch der Gott in sich trage. Er hatte dafür zwei correspondirende Ausdrükke, die das Ineinander von Beiden darstellen, ἄνθρωπος θεοφόρος und λόγος σάρξ γεγενημένος. Man sieht das auch aus einem Bilde, das Nestorius oft gebraucht, Daß Jesus der Tempel des λόγος sei. So der λόγος gedacht, als das göttliche im menschlichen wie in einem Tempel wohnend, und wenn man alles im Tempel geschehende, den Tempeldienst, als von Gott ausgehend denkt, so ließe sich wol daran die vollkommene Darstellung der Erscheinung Christi anknüpfen.

Nun ging Cyrill in seinen Anathematismen auf Ausdrükke, die in sich schlossen, daß nach Vereinigung mit der menschlichen Natur er die göttliche κατὰ σάρκα für leidensfähig erklärte, und anathematisirte jeden, der nicht glaubte, daß das Wort den Tod erlitten; wieder gegen die allgemeine Stimme der Kirche. Nachher vertheidigte er sich darüber sehr ungeschikkt, Er habe nicht gemeint, daß der λόγος nach der göttlichen Natur gelitten. Nestorius aber hielt sich an die alte Praxis seiner Vertheidigung, daß der λόγος allein von der göttlichen Natur stehe. Am spizfündigsten war sein Anathema, Wer behaupte, daß derselbe φύσει Gott und Mensch zugleich sei, Anathema sei. Dadurch wollte er festsezen, daß Christus, als Eins angesehen, nicht eine φύσις sondern zwei φύσεις habe. Er meinte, Christus sei wol Gott und Mensch, aber nicht φύσει sondern ἑνώσει. Da ἕνωσις von Cyrillus gebraucht war, so wollte er lieber den Ausdrukk vermeiden, und συνάφεια gebrauchen, welches dem Cyrill nicht genau war, sondern er behauptete, Nestorius theile Christum und nehme zwei Söhne an; Cyrill versteht nämlich φύσις bald als Natur, bald als Person.

Indem man so immer auf neue zu erörternde Ausdrükke zurükkging, wurde das ganze immer verwikkelter und mußte nur in einer Verwirrung enden. Nestorius gebrauchte noch den tiefsinnigen Ausdrukk: Wer behaupte, daß das Fleisch der göttlichen Natur fähig sei, und wer bei der Vereinigung des λόγος mit dem Fleische eine örtliche Veränderung des göttlichen Wesens annehme, sei Anathema. Cyrill ging darauf aus, jede διάστασις zwischen beiden Naturen aufzuheben und der göttlichen beizulegen, was der menschlichen nach Raum und Zeit begegnet; das wollte Nestorius vermeiden. — Diese Anathematismen und Contraanathematismen sind der eigentliche Gehalt des Streits. Zwar berührte man darin gewichtige Punkte, ging aber nur auf Ausdrükke und Consequenzmacherei aus, konnte also nichts im wesentlichen fördern, sondern nur den Samen zu den Eutychianischen Streitigkeiten ausstreuen.

Angesehene Bischöfe, wie Andreas von Samosata und Theodoret, erklärten sich gegen Cyrills Anathemata, daher wurde eine gemeinschaftliche Synode ausgeschrieben, die dritte
431 ökumenische (431) zu Ephesus. Der römische Bischof schikkte aber bloß zwei Deputirte, der Kaiser den Candidian als Commissarius hin, welcher sich sehr schwächlich benahm. Die Patriarchen und Metropoliten brachten Bischöfe aus ihren Sprengeln mit, soviel sie wollten, wer also die meisten mitbrachte, hatte das Uebergewicht. Cyrill brachte 60 Bischöfe, der Bischof Memnon von Ephesus, Cyrills Freund, 40, Nestorius 16; wahrscheinlich waren die meisten schon gegen ihn gestimmt, und Memnon ließ den Nestorius in keine Kirche. Der Patriarch Johannes von Antiochia fehlte noch; er hatte sich gegen Cyrill erklärt, Cyrill eröffnete aber eigenmächtig das Concilium ehe dieser ankam. Candidian erklärte dies für ein gesezwidriges Benehmen und warnte den Cyrillus; Nestorius hielt sich auch an die kaiserlichen Gesezе, aber Cyrill kehrte sich nicht daran.

Es wurden nun die Schriften Cyrills vorgelesen und aufge-

nommen, Nestorius excommunicirt und Cyrill schikkte dies als Beschluß dem Kaiser. Nestorius und der kaiserliche Commissar erklärten es aber für ungültig; Johannes kam hierauf an, und da die Synode vorüber war, hielt er selbst eine neue. Er anathematisirte Cyrills Säze als apollinarisch und arianisch, sezte ihn und Memnon ab, und berichtete dies dem Kaiser; des Nestorius erwähnte er gar nicht, was damit zusammenzuhängen scheint, daß dieser seine Gunst verloren. Der Kaiser erklärte alles geschehene für ungültig und verlangte, daß nun eine neue gemeinschaftliche Synode gehalten werden sollte. Nach Ankunft der römischen Bevollmächtigten bekam aber Cyrill wieder Muth und die alte Synode hielt wieder Sizungen. Johannes erschien dort nicht, die römischen Deputirten bestätigten im Namen Cölestins das frühere Urtheil, und auch Johannes wurde mit den seinigen excommunicirt. Nun sezte der Kaiser Nestorius, Cyrillus und Memnon ab. Abgeordnete von beiden Seiten legten ihm die Sache zu Chalcedon vor; der Kaiser löste die Synode auf, Nestorius blieb abgesezt und wurde in sein Kloster verwiesen, Cyrillus und Memnon durften ihre Bisthümer wieder annehmen. Natürlich war es dem Kaiser um das dogmatische nicht zu thun, Nestorius aber hatte keine Gunst bei Hofe, und Cyrill soll die Mönche gegen Nestorius aufgewiegelt auch Bestechungen in Constantinopel und Chalcedon gebraucht haben. In der Sache selbst war nichts entschieden; die strengen Morgenländer blieben dabei Cyrills Säze zu verkezern, da er den θεὸς λόγος nach seiner Menschwerdung für leidensfähig erklärte, so Alexander von Hierapolis, Andreas von Samosata, Helladius von Tarsus. Theodoret tadelte vorzüglich seine Persönlichkeit, und beharrte darauf, daß Cyrill noch nicht genug gethan habe, um die Kirchengemeinschaft mit ihm zu halten, und daß man nicht dürfte in Nestorius Verbannung willigen. Der Kaiser suchte nun die Einigkeit herzustellen; Johannes von Antiochia gab zuerst nach, und trat der ephesischen Synode bei, nachdem Cyrill einiges in seinen Säzen geändert und

erklärt hatte, Er habe in seinem Eifer gegen Nestorius vielleicht etwas zu viel gesagt. Er erkannte den Unterschied beider Naturen nach der Vereinigung an, nahm es jedoch nachher unvermerkt wieder zurükk und lehrte, „Eine Natur des θεὸς λόγος, welche Fleisch geworden war," daß nach der Vereinigung der Naturen nur Eine Natur des Sohnes vorhanden sei.

Auf dem ephesinischen Concil war auch ein Kanon verdammt worden, der sich nachher auswies als von Theodorus von Mopsuestia herrührend, der 428 oder 429 gestorben war. Daraus entstanden nach seinem Tode neue Streitigkeiten über seine Rechtgläubigkeit, besonders von Rabula von Edessa angefacht; der Streit dauerte über 100 Jahre, und auf der fünften ökumenischen Synode wurden beide Theodorus und Origines verkezert. Theodorus war wie Nestorius antiapollinaristisch, und protestirte gegen jede Theilung Christi. Er behauptete, Wenn Jesus ein vollständiger Mensch war: so muß man sich hüten zu sagen, es gebe zwei Söhne Gottes, und kann wol nur sagen, daß θεὸς λόγος und Jesus, den jener angenommen, unzertrennlich verbunden seien. Er nahm an die Einheit der ὑπόστασις in der Zweiheit der Naturen. Die Ausdrükke waren sehr unbestimmt, und Cyrillus wußte nicht recht was er unter φύσις meinte, bald die Person, bald die Natur. Der Kaiser verbot es für jezt einen so angesehenen Kirchenlehrer wie Theodorus noch nach dessen Tode zu verkezern [a]).

Nestorius blieb abgesezt, wurde nach der Oase bei Aegyp-
440 ten exilirt und starb im Elende nach 440. Von der antiocheni-
schen Kirche waren einige dem Cyrill beigetreten, andere nicht; der Hof verfolgte die lezteren; sie flohen nach Persien, und so

a) Auf den Rabula folgte Ibas ein Verehrer des Theodorus. Dessen Partei wurde aber 489 verfolgt und nach Persien vertrieben; sie nahm in der Folge wirklich Einen Christus an aus zwei Naturen und zwei Personen. Schl.

wurden die persischen Christen Nestorianer genannt. Der Hof hatte sich darauf gesezt die Nestorianer zu verfolgen, der Name war im römischen Reiche verhaßt, und schon darum wurden sie in Persien so genannt aus Feindschaft gegen die Römer.

Der erwähnte Theodoret, ein Schüler des Theodorus von Mopsuestia, nennt sich einen Schüler des Diodor von Tarsus, was er im eigentlichen Sinne nicht ist, da dieser gleich nach seiner Geburt (394) starb, er that es aber um seine Exegese von ihm, nicht von seinem Lehrer Theodorus, abzuleiten. Er gehört offenbar zu den gelehrtesten Theologen seiner Zeit. Seine Exegese besteht zwar nicht in Homilien, ist aber doch in Chrysostomus Manier. Seine historischen Arbeiten sind die schwächsten; in seinem Verzeichniß über die Kezereien herrscht eine rhetorische Polemik, und man vermißt die ersten sichersten Quellen; ähnlich ist seine Geschichte. Seine exegetischen Arbeiten enthalten viel schäzbares und gehen aus einer lebendigen Kenntniß der griechischen Sprache hervor. Grotius hat ihn fast überall zum Grunde gelegt.

Eutychianische Streitigkeiten.

Zu den nestorianischen Händeln gehören genau die eutychianischen Streitigkeiten. In Nestorius Theorie war eine Lokkerheit in der Verbindung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, in Cyrill's eine Vermischung beider; die Ursache des Streites war immer das Bedürfniß ein drittes anzunehmen, das in der Mitte läge. Die ursprüngliche Veranlassung des Streites war unbedeutend, und die Art, wie er geführt wurde, tadelnswerth, aber es sind doch allgemein geltende Formeln über das göttliche und menschliche in Christo festgesezt worden. Eutyches, Abt eines Klosters bei Constantinopel, Gegner des Nestorius und Cyrills Freund, und wie man sagt der Anstifter aller Mönchsbewegungen in Constantinopel zu dessen Hülfe, wurde vom Bi-

schof Domnus von Antiochia des Apollinarismus beim Kaiser angeklagt, weil er die Gottheit und Menschheit Christi Eine Natur nenne. Vorgeladen auf eine Synode zu Constanti-
448 nopel (448) und von Eusebius von Dorylaeum verklagt, wollte er anfangs nicht erscheinen, da er als Mönch sein Kloster nicht verlassen dürfe. Endlich kam er doch, und läugnete nun die persönliche Vereinigung zweier Naturen, und sagte, Es wäre nur Eine Natur nach der Vereinigung, nämlich die des Fleisch und Mensch gewordenen Gottes; so sei Christus von Maria geboren vollkommen Gott und Mensch; das Fleisch Christi sei nicht gleiches Wesens mit dem unsrigen. Demnach fiel alles vorbildliche in Christi weg, eine wichtige und bedenkliche Sache, daher war die allgemeine Entscheidung dagegen. Er und alle, die mit ihm umgehen würden, wurden verdammt; das war eine ganz neue Form, interdicere aqua et igne.

In Eutyches Aeußerungen ist es löblich, aber nicht consequent gehalten, daß er erklärte, Niemand solle ihn bewegen, φυσιολογεῖν τὸν θεόν, „Gott als eine Natur zu beschreiben." Es scheint, daß er einen gefunden Widerwillen gehabt habe, das Wort φύσις aufs göttliche Wesen anzuwenden; alsdann hätte er aber, anstatt daß er behauptete, daß nach der Vereinigung die Gottheit und Menschheit Eine Natur sei, vielmehr sagen sollen, die Natur sei das menschliche nur von θεός beseelt. Aber damit stimmt ein anderer Ausdrukk von ihm nicht überein, Vor der Vereinigung habe Christus zwei Naturen gehabt; was aber nicht sein kann, da die menschliche Natur Christi als besondere vorher nicht existirte. So war er sich nicht klar: er ging auf Cyrill's Seite, ohne daß er wußte was die Differenzen eigentlich sagten; er hatte also nur einen richtigen Instinkt.

Eutyches verklagte nun den bei Hofe nicht beliebten Bischof Flavianus von Constantinopel nebst 33 Bischöfen, wandte sich an die Bischöfe von Jerusalem und Antiochia und bat sie, ihn in der Kirchengemeinschaft zu behalten. Flavian wandte sich da-

gegen an den römischen Bischof Leo; das war freilich eine Allianz, die seit langer Zeit in der kirchlichen Politik unerhört war. Der Kaiser Valentinian hatte den römischen Bischof über alle abendländischen Bischöfe gesezt; und Leo Bischof von Rom machte deshalb immer mehr Ansprüche, und wollte sein Ansehn auch im Orient geltend machen. Er verlangte daher, Flavian hätte die Sache vor ihn bringen sollen; dieser theilte sie ihm aber bloß mit, damit er der kanonischen Absezung des Eutyches beitrete. Als Eutyches an Petrus Chrysologus von Ravenna schrieb und sich beklagte, traute sich dieser nichts in Glaubenssachen zu entscheiden und wies ihn an Leo. Unterdessen war in Alexandrien Dioscorus Patriarch geworden (444), der die Partei 444
des Cyrillus und Eutyches nahm. Er war genau von dem Stande der Dinge in Constantinopel unterrichtet, trat in Alexandrien sehr dreist auf, anathematisirte den Theodoret, sezte Eutyches geradezu in seine Würde wieder ein, und hob die Kirchengemeinschaft mit Flavian auf.

Der Kaiser Theodosius II. rein auf Eutyches und Dioscorus Begehren, indem Flavian nur Bestätigung und Ausführung seines Urtheils verlangte, schrieb eine neue Synode nach Ephesus aus. Auf derselben sollte nur eine bestimmte Zahl sein; dem Dioscorus gestattete der Kaiser 10 Metropoliten und 10 Bischöfe, (449) übertrug ihm den geistlichen Vorsiz, und bestimmte, daß die 449
früheren Richter des Eutyches als im Voraus partheiisch nicht zugegen sein sollten, obwol Dioscorus ebenso partheiisch war. Den Theodoret getraute man sich nicht vollständig auszuschließen, aber er sollte nur dann Zutritt zur Synode erhalten, wenn es die ganze Versammlung wünsche, was unwahrscheinlich war. Das Concil bestimmte, daß alle, die Zusäze zum Symbolum Nicaenum gemacht hätten und machen würden, kein Recht haben sollten zu widersprechen; das Urtheil hierüber bekam Dioscur. Leo der Große, von Dioscur vernachläßigt, schloß sich an Flavian an, und schikkte an ihn ein großes dogmatisches Schreiben, welches

gute Kenntniß der Sache verräth, wenn es auch sonst nichts neues enthält, und worin er behauptete, die novitas creationis sei nicht der proprietas generis humani in den Weg getreten, sondern der heilige Geist habe nur die reine Jungfrau fruchtbar gemacht. Die wunderbare Geburt thue der wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur keinen Eintrag. In der ganzen vollkommnen Natur des Menschen ist der wahre Gott geboren worden; jede von beiden Naturen that in der Gemeinschaft mit der andern was ihr eigen ist.

Leo hätte dieses Schreiben gern für kanonisch erklären lassen, es durfte aber nicht einmal vorgelesen werden. Eutyches wurde losgesprochen, Flavian abgesezt, desgleichen Theodoret als Nestorianer, Ibas von Edessa und Domnus von Antiochia; verdammt wurde die Lehre von zwei Naturen in Christo nach der Vereinigung, jedoch nicht durch einen ausdrükklichen Kanon; Cyrill ganz kanonisirt. Leo's Abgeordnete richteten nichts aus, und er hielt hierauf zu Rom eine Synode, nannte die ephesinische latrocinium Ephesinum; selbst die Griechen nannten sie nachher *σύνοδος ληστρική*.

Leo trug nun auf ein allgemeines Concil an, Dioscorus that
450 Leo in den Bann. Theodosius II. starb 450, und Marcian, Gemahl der Pulcheria, welcher dem römischen Bischof sehr zugethan war, schrieb ein ökumenisches Concil nach Nicaea aus
451 (451), verlegte es aber nach Chalcedon. Leo's Deputirte hatten nebst den kaiserlichen Commissarien den Vorsiz als Repräsentanten des ersten Patriarchen. Die ephesinische Synode wurde für ungültig erklärt, aber Leo's Abgeordnete lasen ein Edikt vor, das den Dioscorus als Verlezer der kaiserlichen Gesezе und weil er auf die Vorladungen nicht erschienen, absezte, und der Synode darüber zu beschließen und einzustimmen befahl. Viele Beschwerden waren auch aus Alexandrien über ihn eingebracht über Raubsucht, Gewaltthätigkeit und Unzucht, die er nicht zu widerlegen wagte, aber darauf hatte man gar nicht einmal Rükksicht genom-

men. Jene abgesezten Bischöfe wurden wieder eingesezt; Flavian war gestorben, Theodoret wurde unter vielem Gezänk und Widerspruch der cyrillisirenden ägyptischen Bischöfe, die nur ἐκ δυοῖν φύσεων nicht ἐν δυοί zugeben wollten, restituirt, aber er mußte das Anathema des Nestorius unterschreiben, obwol er in drei früheren Dialogen sich ganz nestorianisch bewiesen hatte. Diese Dialoge waren zur Zeit, als der Hof sich für Eutyches erklärte, verdammt worden. Er gebrauchte darin von der Vereinigung beider Naturen die Prädicate ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος und ἀπαθής. Das erste bezieht sich darauf, daß die menschliche Natur, wie von Nestorius, dargestellt wurde als ein Tempel, der die unveränderte Gottheit in sich aufnimmt; ἀσύγχυτος, daß jede Natur ihre Eigenthümlichkeit behalte, die Person aber das eigene von beiden gemeinschaftlich habe, und ἀπαθής, daß auch nach dieser Vereinigung die göttliche Natur nicht leidensfähig sei, der Tod könne ebenso wenig von der Gottheit verstanden werden als das Begräbniß von der Seele a). Wenn man diese Dialogen gelesen, kann man zwar nicht ergründen, wie er habe den Nestorianus verdammen können, und wenn sie nicht ganz in seinem Stil wären, möchte man dieses Umstandes wegen an ihrer Aechtheit zweifeln. Aber es ist ein Unterschied in der Art, wie er über den Nestorius und wie er über den Eutyches spricht; er geht in den Nestorius nicht tiefer ein, und verdammt an ihm nur das ihm fälschlich Schuld gegebene, daß er die Gottheit Christi vermischte. Das war eine Unredlichkeit im Geiste dieser Zeit, und man muß bekennen, daß Nestorius schon damals lange todt war.

Auf der Synode hatte man keinen Muth gehabt eine Glaubensformel festzusezen, aber nach Abmachung dieser Persönlichkeiten drangen die kaiserlichen Commissarien unaufhörlich darauf, und man machte einen Ausschuß aus der Synode, welcher sie entwerfen mußte. Man legte das Schreiben Leo's an Flavian

a) Theodosius befahl 448 die Verbrennung dieser Schrift.

zum Grunde, und hiernach war die Formel diese: Zwei φύσεις sind in Christo zu einer ὑπόστασις und einem πρόσωπον verbunden, ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως, (gegen Cyrillus und Eutychus gerichtet) ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως (gegen Nestorius). Diese Formel ist symbolisch geblieben auch für die reformirte Kirche. Eutyches starb wahrscheinlich bald darnach, Dioscur wurde nach Cappadocien verbannt, wo er im Exil zu Gangra 454 starb. Die Eutychianer sollten aus allen legitimen Verhandlungen wegbleiben, keine Klöster- und Mönchsgeschäfte treiben und erblos sein.

Ruhe war aber so nicht erreicht: ein palästinensischer Mönch, Theodosius, wüthend daß die Synode das ἐν δύο φύσεσιν statt ἐκ δυοῖν zugegeben hatte, verursachte einen völlig bewaffneten Aufruhr, ließ den Bischof Juvenalis nicht wieder in Jerusalem hinein und sich zum Bischof wählen, sezte einen neuen Klerus ein und dergl., wurde aber wieder vertrieben. Die Wittwe des Kaiser Theodosius, Eudoxia, welche in Jerusalem wohnte, wurde Dioscurs Beschüzerin, weil Pulcheria seine Gegnerin war; so traten also die Frauen aktiv in der Kirche hervor. Die Mönche hatten schon öfter das jüdische Zelotenrecht auszuüben gesucht, wie sie aber um eine solche spizfindige Formel so erhizt sein konnten, läßt sich nicht verstehen, da ihre Richtung eigentlich ganz praktisch war. Wir sehen einen ganz krankhaften Zustand in der Kirche, so wie auch der ganze Staat in einem solchen war. Zu Alexandria bestand auch eine Spaltung; an die Stelle des Dioscorus war Proterius erwählt worden, aber ein cyrillisch gesinnter Presbyter Timotheus Aeluros bildete sich eine Par-
457 tei, anathematisirte 457 nach Marcians Tode die Synode, der Patriarch wurde in einem Auflaufe ermordet, Timotheus aber
460 endlich 460 nach Cherson verwiesen. Ueberall waren Unruhen;
458 Kaiser Leo I. verordnete (458) Metropolitansynoden über die Synode von Chalcedon und über diese kleine Spaltungen. In den meisten Provinzen zeigte sich eine große Uebereinstimmung für die

Synode (1600 Bischöfe) und gegen die schismatische Partei. Die Bischöfe von Pamphylien fügten indeß hinzu, es sei nicht nöthig andere Formeln zu verkezern, z. B. ἓν ἐκ δυῶν, welche doch auch richtig ausgelegt werden könnten. Auch wollten sie den Streit von den Gemeinden ab auf die Schulen verweisen, und einen Unterschied machen zwischen allgemeinem kirchlichen Bekenntniß und theologischer Erkennungsformel gegen die Kezer; diese Weisheit war aber zu neu und man war gewohnt die Leidenschaften der Masse wirken zu lassen.

Als nach Leo's I. und II. Tode der Kaiser **Zeno von Basiliscus** (476) entthront war, stand an der Spize des Reiches 476
ein Mann, der gerade wieder die entgegengesezte Meinung von dem Streit hatte. Leos Schreiben an Flavian und die Synode von Chalcedon wurde vom Kaiser anathematisirt, Timotheus Aelu-ros wieder in Alexandria eingesezt. Doch dauerte auch sein Regiment nicht lange, Zeno retablirte sich 477, und sezte alles wieder 477
in den Stand. Aber während dieser Unruhen waren die **Monophysiten** sehr mächtig überall geworden. Man kann sich hier nicht verbergen, daß eigentlich die ganze arianische Ansicht sich in die monophysitische hinein flüchtete, die Lokalitäten wurden nur verborgen gehalten; daher ist das plözliche Wachsen dieser Partei zu erklären. Dem Zeno war es nun sehr um die Einheit der Kirche zu thun, er veranlaßte also, daß **Acacius von Constantinopel** und **Petrus Mongus von Alexandria**, ein Monophysit, sich mit einander vereinigten. Zeno wollte durch ein Circularschreiben (ἑνωτικὸν) den Frieden herstellen (482). Die 482
drei ersten ökumenischen Synoden mit völliger Verschweigung der zu Chalcedon wurden bestätigt, ebenso die Verdammung des Nestorius und Eutyches, die Anathematismen Cyrills für rechtgläubig erklärt und die doppelte ὁμοουσία bestätigt, daß Christus der Gottheit nach dem Vater ὁμοούσιος sei, und der Menschheit nach uns, aber in der völligen Einheit der Person, so daß die Wunder und Leiden, jene der ὁμοουσία mit dem göttlichen, diese der

mit dem menschlichen angehörend, einem Subjecte unvermischt und ungetrennt zukommen. Dann aber hieß es wieder eutychianisch, Einer aus der Dreieinigkeit sei Fleisch geworden; aber man machte wieder die Einschränkung, Es sei die Dreiheit dabei Dreiheit geblieben und keine Vierheit geworden. Der homousisch eingeborene Sohn, der aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Fleisch geworden, sei Einer und nicht Zwei. Die Redensart ἐν δυσὶ φύσεσι wurde vermieden, das Schreiben des Leo wurde nicht erwähnt, ebenso die Verdammung des Dioscorus. — In Alexandria wurde, nachdem Petrus Mongus das Henotikon angenommen, die Kirchengemeinschaft zwischen Katholiken und Monophysiten hergestellt, nur die strengen Eutychianer waren damit unzufrieden und schlossen sich aus; sie wurden Ἀκέφαλοι genannt, weil ihr Bischof nicht mit ihnen, sondern in die Vereinigung eingegangen war.

Bald darauf entstand ein Streit, welcher sehr plebejisch wurde durch einen monophysitisch klingenden Zusaz, der von Cyrill herstammte: τρὶς ἅγιος ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν, als wenn die Dreieinigkeit gekreuzigt wäre. Andere wurden erbittert, daß das Henotikon vom chalcedonischen Concil gar nichts erwähnte, und Felix, Bischof von Rom, verdammte das Henotikon; gegenseitig excommunicirten sich der römische und constantinopolitanische Patriarch. So ging nun dieser Streit auf des Felix Nachfolger Gelasius über, dem unter Odoacer und Theoderich der Muth gewachsen war, so daß er drohte dem Kaiser Anastasius die
518 Kirchengemeinschaft aufzukündigen. Nach Anastasius Tode (518) kam Justinus und hernach Justinian auf den Thron. Justin schloß einen entehrenden Vergleich mit dem römischen Bischof
519 (519), Acacius, der unterdeß gestorben war, mußte von seinem Nachfolger Johannes förmlich anathematisirt werden, Zeno und Anastasius wurden aus den Kirchenbüchern gelöscht, so auch die beiden Patriarchen Euphemius und Macedonius von Constantinopel. So schien die monophysitische Sache verloren.

Gleichzeitig hiermit war die Bewegung der Theopaschiten über die Formel „Einer aus der Dreieinigkeit sei gekreuzigt." Der Bischof von Rom Hormisdas verwarf diesen Satz, aber Fulgentius B. v. Ruspe und Fulgentius Ferrandus, Diakonus zu Carthago, erklärten sich dafür. Die Vertheidiger desselben behaupteten, daß ohne diesen Zusaz die Synode von Chalcedon unzureichend gegen die Nestorianer sei und sezten neue Anathematismen auf. Johannes Maxentius, ein scythischer Mönch, hat diese Lehre in einer ziemlich gelehrten Schrift auseinandergesezt.

Die Verschiedenheit der religiösen Ansichten am Hofe gaben der Sache bald eine andere Wendung. Justinian (seit 527) 527
hielt es mit dem chalcedonischen Concil, seine Gemahlin Theodora mit den Monophysiten, und so kamen die lezteren unter ihrem Oberhaupte Severus von Antiochien wieder sehr empor. Justinian veranstaltete ein Religionsgespräch zu Ephesus (Collatio Catholicorum cum Severianis), aber es kam nichts dabei heraus. Die Severianer behaupteten, die Lehre von zwei Naturen sei eine Neuerung, und Hypatius von Ephesus wußte wenig wesentliches dagegen vorzubringen.

Der römische Bischof Agapetus kam 536 als ostgothischer 536
Gesandter nach Constantinopel, brachte den Patriarchen Anthemius zum Geständniß, daß er die Synode von Chalcedon nicht annehme, und bewirkte deshalb seine Absezung. Aber Belisar hatte jezt Italien erobert, und da Agapetus gestorben war, wurde sein Nachfolger Silverius gewaltsam abgesezt, weil er den Anthemius nicht herstellen wollte, und Vigilius, den Agapetus in Constantinopel zurükkgelassen hatte, auf der Kaiserin Anstiften Bischof von Rom (537). 537

Die Tendenz des Henotikons unter Zeno wiederholte sich jezt unter Justinian. Man wünschte die Einigkeit in der Kirche herzustellen, Justinian machte also einen neuen Versuch. Ein Bischof Theodorus von Caesarea in Cappadocien, großer Be-

wundrer des Origenes, welcher dessen Gegner Theodorus von Mopsuestia anathematisiren wollte, und aufgebracht war über Justinians Edikt gegen die Origenisten, schlug dem Kaiser vor, die Monophysiten durch eine Rechtgläubigkeitsformel zu gewinnen, in der man den Theodorus von Mopsuestia, Theodoret und das Schreiben des Ibas an einen Perser über die ephesinische Synode verdammte, da sie vorzüglich deshalb die Synode von Chalcedon nicht annehmen wollten, weil sie diese restituirt hatte; und im Theodorus hätten zuerst die Principien zum Nestorianismus gelegen. Justinian ließ sich bereden und gab ein Edikt, die Verordnung de tribus capitulis, drei auf der Synode zu Chalcedon verhandelte Punkte. Daraus entstand eine Bewegung, welche die griechisch-katholische Kirche um diese Zeit am meisten interessirte. Als das Edikt zur Unterschrift vorgelegt wurde, berief sich der Patriarch von Constantinopel Mennas auf den Bischof von Rom, weil er selbst vom Kaiser zu abhängig war; Vigilius indeß lehnte die Unterschrift des Edikts ab, ebenso der größte Theil der afrikanischen Bischöfe, welche die Verdammung eutychianisch fanden, und viele italienische, illyrische und griechische Bischöfe. So entstand der Dreicapitelstreit, indem das Edikt gegen die Werke 1) des Theodorus, 2) des Theodoret, 3) gegen ein Schreiben des Ibas von Edessa gerichtet war. Vigilius wurde nun nach Constantinopel citirt, war anfangs sehr muthig ließ sich aber dort umstimmen, und schrieb eine Verdammung der 3 Capitel (Judicatum). Die Bischöfe von Afrika thaten den Vigilius in den Bann; Facundus von Hermiane schrieb XII libros pro defensione trium Capitulorum, nicht ungelehrt und freimüthig gegen die kaiserliche Autorität in Glaubenssachen. Er lehrte in Christo zwei Naturen, nicht Eine zusammengesezte Natur. In dem Menschen sei eine Natur aus Leib und Seele zusammengesezt, in Christo aber machten Gott und Mensch Eine Person aus. Ebenso wurde das Judicatum des Vigilius von dessen Neffen Rusticus angegriffen, dessen Disputatio contra

Acephalos eine geschikkte Vertheidigung des katholischen Lehrbegriffs ist. — Vigilius kam nun in große Verlegenheit und wollte gern sein Judicatum wieder haben, mußte aber eidlich versprechen auf einem ökumenischen Concil die 3 Kapitel verdammen zu helfen. Der Kaiser sezte eine neue ὁμολογία auf, Vigilius erklärte sich aber dagegen und flüchtete nach Chalcedon. Der Kaiser ließ nun ein ökumenisches Concil zu Constantinopel (das 5.) halten (553), wo sämmtliche Patriarchen zugegen waren, aber wenige 553
Bischöfe aus dem Abendlande. Vigilius benahm sich dabei sehr wunderbar, wollte durchaus nicht in die Synode gehen, sondern gab für sich ein Constitutum, das verworfen wurde. Endlich fügte er sich in den kaiserlichen Willen in einem 2ten Constitutum de damnatione Capitum. Auf der Rükkreise nach Rom starb er 555. Auf der Synode wurde festgestellt, Jesus Christus 555
sei Einer aus der Dreieinigkeit, ἕνα τῆς ἁγίας τριάδος, ganz gegen die bisherigen Festsezungen, daß Jesus Christus zusammengesezt sei; sie vergötterte die menschliche Natur; dies kam aber von dem Gewaltgebrauch des Kaisers her, welcher von der Sache nichts verstand.

Die monophysitischen Streitigkeiten waren entstanden durch die unzulänglichen Antworten auf die Frage, wie die göttliche und menschliche Natur zusammenhinge; als Basis war angegeben die Mangelhaftigkeit der Terminologie durch die Vieldeutigkeit einzelner Ausdrükke wie Person und Natur. Nun indem so nur Eine Natur in Christo sein sollte, und zugegeben war, daß die Leidensfähigkeit auch auf die göttliche überging: so mußte das psychische im Leiden dem göttlichen Antheil auch zugetheilt werden. Wie ist es aber mit dem körperlichen? Aller körperliche Schmerz ist ja im Bewußtsein der Seele; so blieb für die Leiden der leiblichen Natur nur die Zerstörbarkeit übrig. Daher stellten die Monophysiten die Frage auf, Ob der Leib Christi verweslich sei oder nicht? Wäre der Leib verweslich: so wäre eine

διάστασις zwischen dem göttlichen und menschlichen (διάστασις räumlich verstanden), also zwei Naturen.

Es entstanden zwei Parteien unter den Monophysiten, die, welche die Verweslichkeit behaupteten, wurden von den Gegnern φθαρτολάτραι genannt, und die anderen ἀφθαρτοδοκηταί. Es wurde dabei von lezteren noch eine zweite Frage aufgeworfen, Ob der Leib Christi geschaffen oder unerschaffen sei? Auch kam hier die Frage auf, Ob nach der Wahrheit die menschliche Natur besteht, wenn sie so mit der göttlichen eins geworden ist? Wenn der Leib unerschaffen war, so mußte die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo vor der menschlichen Erscheinung vorhergegangen sein, so daß nicht nur eine ewige Zeugung, sondern auch eine ewige Menschwerdung Christi herauskam.

Die eutychianische Theorie, von welcher die monophysitische Lehre die klare Erweiterung ist, war entstanden im Streit gegen Nestorius. Dieser war durch die Polemik gegen Apollinaris auf seine Lehre gekommen, daher mußten sich seine Gegner wieder zum Apollinarismus neigen. Apollinaris hatte gesagt, Die göttliche Natur vertrete in Christo die menschliche Vernunft. Ohne Vernunft ist aber das menschliche nicht zu denken; ist nun also die göttliche Natur an der Stelle der Vernunft, so ist das wesentliche des Menschen, die Vernunft, gleich der göttlichen Natur gewesen. Aber die Vernunft ist nicht anders als mit der Seele, die Seele mit dem Leibe; so war das dem Apollinaris schon als eine Consequenz zugeschoben worden, auch die Menschheit Christi müsse durchaus vom Himmel gekommen sein. Er selbst läugnete dies, aber mehrere Gegner sollen in diese Consequenz eingegangen sein. Diese Behauptung kommt nun in der monophysitischen Theorie wieder vor.

Unter den Monophysiten selbst ist auch über eine andere Frage gestritten worden. Es wurde von einigen behauptet „Ist der Leib Christi verweslich und erschaffen: so mußten auch alle Folgen, alle

Beschränkungen, die von der Zerstörbarkeit des Leibes ausgehen, in Christo gewesen sein. Einen großen Theil der Erkenntniß erlangen wir durch die Sinne; mit der Verweslichkeit ist Beschränktheit der Sinne verbunden und also auch der Erkenntniß." Nun wurde gefragt, Hat Christus auch Einiges nicht gewußt? In der katholisch gewordenen Theorie wurde diese Frage anders behandelt. Sie hängt an der, die dort unter der Form von einer Mittheilung der Eigenschaften an die eine oder die andere Natur geschah. Sagt man, die menschliche Natur hätte durch Vereinigung mit der göttlichen an der Allwissenheit Theil gehabt: so fällt das weg; stehe in der Schrift von Unwissenheit etwas: so sei es durch die Einwilligung, im Zustande der Erniedrigung, bei Quiescirung der göttlichen Eigenschaften, geschehen. Nestorius, der davon ausging, man müsse sorgfältig alles wachsende in Christo als das rein menschliche behandeln, und vom göttlichen im Gedanken trennen, kam nicht in diese Verlegenheit, sondern behauptete, Christus habe an Erkenntniß zugenommen; also ist partielle Unwissenheit mitgesezt. Die katholischen, die sich mehr zum Monophysitismus neigten, konnten das nicht so darstellen.

Wir gehen zu einer anderen negativen Betrachtung über. In dem Streite, wo eine rein theoretische Frage so auf die Spize getrieben ist, wird das die Kirche und das Leben in derselben betreffende gar nicht erwähnt; wiefern nämlich das vorbildliche in Christus mit der Wahrheit der menschlichen Natur oder mit dem partiell Aufgehobensein zusammenstimmt. Ein Beweis, daß schon die Theorie von der Praxis viel zu sehr getrennt war; im praktischen wurde schon auf äußere Werke zu viel Werth gelegt.

So wie nun auf der einen Seite die Frage über das Verhältniß der menschlichen Natur zur göttlichen in Christo erneuert war, so auch die Frage über das Verhältniß der göttlichen Natur in Christo zum göttlichen Wesen überhaupt. Hierdurch entwikkelte sich aufs neue ein Schwanken zwischen **Sabellianismus** und **Tritheismus**, welcher Name erst bei dieser Ent-

wikklung des Streites in der monophysitischen Partei hervortrat. Bei den Monophysiten wurde immer Natur und Person verwechselt. Damian von Alexandrien sabellianisirte: „Das göttliche Wesen sei allen drei Personen vollkommen gemeinschaftlich," und vermied sorgfältig die persönlichen Eigenschaften von einander zu unterscheiden, wobei er zunächst strebte, den den Monophysiten gemachten Vorwurf abzuwenden, daß sie eigentlich vier Personen in die Gottheit sezten. Hiernach entstand eine andere Partei, deren Lehren am meisten ausgebildet wurden durch den Aristoteliker Johannes Philoponus. Es kommen bei ihm Ausdrükke vor, die als tritheistisch bezeichnet sind. Er nannte die Personen eigenthümliche Gottheiten; aber bei ihm ist das eigenthümliche Wesen der Gottheit in jeder eigenthümlich modificirt. Er sagte, Man könne auch drei Naturen und drei Wesen in der Gottheit lehren so gut als drei Personen; beides Verwechslungen der Begriffe [a]). Ansehnliche Lehrer in der katholischen Kirche hatten eben dies gedacht; Gregor von Nyssa hatte in der Polemik gegen die Arianer das gemeinschaftliche Wesen der Gottheit das κοινὸν genannt, das charakteristische der Personen τὸ ἴδιον. In der Terminologie bezieht sich das auf das Verhältniß von Gattungsbegriffen zu Einzelwesen; die lezten werden gezählt, also ist zu sagen, er zählte drei Gottheiten. Das kam nun hier zur Sprache; die Arianer aber hatten sich damals eines möglichen Vortheils nicht bedient. Aus diesem ganzen Cyklus geht hervor, daß eine plastische Kraft in den Monophysiten war, daß sie aber nur zu dialektisch waren und von überwiegendem Einfluß der aristotelischen Dialektik und aristotelischen Formen ausgingen, so daß im monophysitischen ein Vorspiel der Scholastik ist [b]).

---

a) Die diese Theorie nicht recht verstanden, nannten diese Partei Tetraditen. Sie sagten, die eine gemeinschaftliche Gottheit wäre also die vierte; aber das ist ein Mißverständniß.

b) Die Niobiten scheinen streng die consequenten Monophysiten gewesen zu sein. Stephanus Niobes behauptete, Man müsse nach der Ver-

Es war nun nicht zu glauben, daß die Monophysiten nach solchen Verfolgungen sich als eine eigene Partei sollten haben erhalten können. Es bildeten sich drei monophysitische Patriarchate, das armenische, alexandrinische oder koptische und antiochenische oder jakobitische, aber sie kamen aus dem Zusammenhange der europäischen Kultur und aus der Verbindung mit der fortschreitenden geistigen Bildung hinaus, da sie von barbarischen und saracenischen Völkern umgeben wurden, wodurch sie auf demselben Punkte stehen blieben. Aber sie hätten sich behauptet, hätten sie nicht Widerstand gezeigt gegen die Einmischung des Kaisers in Glaubenssachen; der Hof neigte auch, aber nur in Uebergängen, zum Monophysitismus hin. Das Suchen der weltlichen Unterstüzung war mehr auf der anderen Seite.

Justinianus ließ in seinem Streben nach äußerer Einheit der Kirche auch die heidnischen Philosophenschulen zu Athen schließen, und die meisten, welche das Christenthum nicht annahmen, flohen zu den Persern. Es wurden in kurzer Zeit in Kleinasien 70,000 Heiden getauft, aber dieses Verdrängen der griechischen Philosophen mußte der ganzen hellenischen Bildung den lezten Stoß geben.

Die Trennung der occidentalischen und orientalischen Kirche nahm immer mehr zu und sprach sich am lebendigsten aus, wenn sich der römische und constantinopolitanische Patriarch gegenseitig in den Bann thaten. Die Kenntniß der griechischen Sprache verlor sich allmählich in der abendländischen Kirche, während sich die lateinische im Orient durch den Hof erhielt; deshalb erklärten die Griechen die Lateiner für unwissende. So war die Trennung ein übles Zeichen für die abendländische Kirche. Augustinus starb 430, und bald darauf eroberten die

einigung alle Unterschiede sowol der Naturen als ihrer Verrichtungen aufheben. Da die übrigen dies verwarfen, gingen seine Anhänger zu den katholischen über, weil sie meinten, wenn dies doch nicht durchzusezen sei, so sei es besser zwei Naturen zu lehren. Schl.

Vandalen das bisherige römische Afrika. Sie und die Westgothen waren Arianer; jene verfolgten die katholischen nicht selten mit vieler Grausamkeit, die Westgothen waren ziemlich duldsam; wissenschaftliche Tradition, welche den Streit hätte heben können, fehlte.

Der pelagianische Streit wurde im Abendlande fortgeführt ohne Theilnahme des Morgenlandes. Repräsentant des Occidentes im Orient war Marius Mercator, aus dem Abendlande gebürtig, großer Anhänger des Augustinus, lebte aber nachher in Constantinopel, und brachte einiges Interesse für den pelagianischen Streit dorthin. Der Repräsentant der griechischen Kirche im Abendlande war Cassian, nachher auch Fulgentius Bischof von Ruspe. Cassian lebte als junger Mönch in palästinesischen Klöstern, nachher reiste er zu den ägyptischen und scythischen Mönchen, unter Chrysostomus wurde er in Constantinopel zum Diaconus geweiht und ging nach dessen Vertreibung nach Rom, um ihm von dort aus Hilfe zu bringen. Das gelang ihm aber nicht und er ließ sich in Massilien nieder, wo er ein Kloster stiftete (nach 410). Zu dieser Zeit entstanden viele Lehren die nicht pelagianisch waren, aber auch dem Augustin entgegen [a]). Als dem Augustin in seinem hohen Alter [b]) gemeldet wurde, daß in Massilia pelagianisch gelehrt würde, schrieb er dagegen seine lezten Werke de praedestinatione sanctorum, de correptione et gratia und de dono perseverantiae, und die Sache milder anzusehen hat wol Cassian dort veranlaßt. Er schrieb die Werke de institutis Coenobiorum, und nachher Collationes sanctorum patrum, das lezte in Form von Unterredun-

---

a) In Massilia lehrte man noch zu Augustins Leben die praedestinatio ex praevisa fide et perseverantia und die Mittheilung der Gnade ex merito credulitatis. Der Wille geheilt zu werden sei nicht verloren gegangen.

b) Augustinus starb 430 im 76sten Jahre während der Belagerung von Hippo durch die Vandalen.

gen mit scythischen Mönchen; darin die Unterredung de protectione dei. Gegen ihn schrieb Prosper sein liber contra collatorem. Seine Werke zeigen eine mittelmäßige Gelehrsamkeit, besonders unkritisch sind sie über das Mönchsthum, welches nach ihm von Marcus in Aegypten gestiftet ist, doch noch Reinheit von manchen sehr allgemeinen Irrthümern, z. B. in seiner Schrift de poenitentia et satisfactione, wo er nur das Almosengeben und Fürbitten der lebenden Heiligen dazurechnet. Das Ganze ist überwiegend moralisch, aber von der bekannten Mönchsmoral, und die Darstellung ist verworren. Cassian sagt da, wie weit es der Mensch in der christlichen Tugend aus eigner Kraft bringen könnte, und wie weit nicht zu kommen sei ohne den Beistand der göttlichen Gnade [a]); ist aber von Christo die Rede, so ist kein Unterschied mehr zwischen freien Willen des Menschen und göttlicher Gnade bei der Beseligung durch den göttlichen Geist. Er lehrt, daß Gott, wenn er den anfangenden guten Willen bemerke, denselben stärke und verbreite. Aber dabei bleibt er nicht stehen, denn er redet nachher von einem allgemeinen bonum naturae, als dem Anfange des guten Willens, und geht zurükk auf den ersten menschlichen Zustand: Adam habe die Erkenntniß des Guten nicht verloren; es gäbe kein Lob, wie z. B. Hiob gelobt wird, wenn Gott alles schenkte; und da kommt das pelagianische zum Vorschein, wobei man aber sieht, er hat den Unterschied übersehen, den er hier hätte machen sollen, den Zustand im Christenthum und den ursprünglich menschlichen Zustand. Also steht es fest, daß freier Wille und göttliche Gnade verbunden wären, und daß nicht ein bestimmter Werth darauf zu legen sei, was früher und was später; was richtig ist wenn man von der christlichen Gnade spricht. Aber es ist anders; faßt man es wie Cas-

a) Die semipelagianische Lehre des Cassian war, daß der Mensch durch seine eignen Bemühungen sich bis zur Begierde nach der Tugend ausbreiten könne. Daß manchmal die Gnade den Anfang mache, manchmal der freie Wille. Schl.

sian allgemein, daß schon im Menschen sich von Natur der Anfang des guten Willens zeige, den Gott unterstüze, wobei die Unterstüzung durch die christliche Kirche nicht besonders erwähnt ist: so ist da das πρῶτον ψεῦδος, wie bei Pelagius, daß die göttliche Veranstaltung in Christo keine eigenthümliche ist, nur eine den übrigen göttlichen Vorsorgen gleiche. Ueber die Prädestination konnte er die Frage, Ob der Moment des Todes vor oder nach der Taufe der Entscheidungspunkt für die Ewigkeit sein sollte, gar nicht aufwerfen, da dieser Glaube zu tief in der ganzen Zeit gewurzelt war. Die Vorstellung von der Verwerfung der ungetauften Kinder ließ schlechterdings nicht zu ein Naturgesez aufzusuchen. Denn in Bezug auf die Verdammniß derselben lehrte Cassian, Gott sieht voraus, wie sie bei einem längeren Leben gelebt haben würden, und demnach werden sie beseligt oder verdammt [a]).

Nach Cassian gehörte hierher besonders Faustus Bischof von Rhegium (Riez) in Provence. Er behauptete in seiner Schrift De gratia Dei et hominis libero arbitrio, welche ihm zwei Synoden besonders aufgetragen und autorisirt hatten, einen freien Willen in Bezug auf das gute. Er habe nicht gänzlich aufgehört sondern sei nur vermindert worden, gegen Augustin; der freie Wille des Menschen könne aber nicht ohne Gottes Gnade zur Seligkeit gelangen, gegen Pelagius. Er erklärte sich auch gegen den Particularismus, daß Christus die Gnade nicht allen gegeben habe, weil er auch nicht für alle gestorben sei; und gegen die ignava ratio, daß nach der Taufe kein Gehorsam erfordert werde. Ebenso erklärte er sich bedenklich gegen die Buße auf dem Sterbebette, wenn ihr ein unchristliches Leben vorangegangen. Es ist darin schon ein verderblicher Einfluß der Lehre

a) Da die sterbenden Kinder die Hälfte des menschlichen Geschlechts sind: so ist ganz richtig, daß, wenn man annimmt die Taufe mache sie selig und umgekehrt, man aus ihnen am sichersten den menschlichen Kanon konstruiren muß. Schl.

von der satisfactio sichtbar; diese fehle auf dem Sterbebette, wo noch die beiden anderen Elemente der Buße die contritio und confessio vorhanden sind. Aehnlich äußert sich hierüber ein gewisser Gennadius, Presbyter zu Marseille, de dogmatis ecclesiasticis; bei diesem finden wir aber eine bessere Erklärung der satisfactio, nämlich alles sei satisfactio, was die Ursache der Sünde aus dem Wege räume. Das kann zur richtigen Ansicht führen, und wohl ist dies der Punkt in der Buße, woran sich die Heiligung anschließt. Es war also eine richtige Grundansicht in ihm, aber ergriffen von der Corruption der Zeit. Ennodius, Bischof von Ticinum, sagte, es sei schismatisch, den freien Willen nur auf die Wahl des bösen einzuschränken. Fulgentius in Afrika († 533), strenger Augustiner, wurde Faustus Gegner; der römische Bischof mußte entscheiden und sagte, Es sei alles in der katholischen Kirche schon bestimmt.

Von Gelasius, B. zu Rom, von welchem auf einer Synode die Rangordnung der Bischöfe festgesezt wurde, ward ebendaselbst an den schon bestimmten canon biblicus ein canon apocryphus angehängt, d. h. von solchen Büchern, welche den gläubigen zu lesen verboten sind; darunter sind sämmtliche Schriften des Tertullian und Cassian. Ebenso schlossen sich an das Verzeichniß der heiligen Schriften andere die empfohlen wurden, die schon von den älteren Kirchenlehrern empfohlen waren. Hier sieht man schon das Zusammenschmelzen der Schrift und der patristischen Tradition; dies hängt zusammen mit der Tendenz die Continuität der kirchlichen Lehre festzuhalten. Gelasius warnt ferner streng gegen die Theilung des Abendmahls als manichäisch, und lehrt die Substanz des Brotes und Weins höre nicht auf.

Das Concilium zu Arausio (Orange) und Valentia (Valence) 529 anathematisirte alle, welche auch in der Prädestina- 529
tionslehre von Augustinus abwichen, und Bonifacius II. bestätigte diese Beschlüsse. Dennoch blieb diese Lehre besonders nach Faustus in Gallien und Spanien, und unter den neuen Völkern

war natürlich der Streit stärker wegen des stärkeren persönlichen Freiheitstriebes; sogar wurde Augustin vielleicht selbst der Ketzerei angeklagt. In dem anonymen Buche Prädestinatus, welches zu der Zeit abgefaßt sein muß, wo der eutychianische Streit im Abendlande noch nicht bekannt war, werden die Prädestinatianer angeklagt, welche sich auf untergeschobene Schriften des Augustinus stützten, und darin besonders die augustinischen Auswüchse mit Schonung des Augustin bestritten, Wenn der zum Bösen prädestinirte auch zum Guten gelangen wolle: könne er es doch nicht. Hingegen wurde behauptet, Sowol bei Erlangung der Taufe als bei der Buße und Bekehrung sei der Wille vor der Gnade. Der Verfasser muß also die andere Lehre als die dort geltende gekannt haben. Sonst ist von dogmatischer Entwikklung in der lateinischen Kirche nicht die Rede.

Der äußere Zustand der abendländischen Kirche wurde durch verschiedene Völker, die theils noch Heiden theils Arianer waren, bedrängt. Die Vandalen in Afrika verfolgten als Arianer unter Geiserich und Hunnerich die Katholiken. Der griechische Kaiserhof, welcher sich sehr für die katholischen interessirte, veranstal-
484 tete ein scheinbares Religionsgespräch zu Carthago 484, wo die Katholiken, die auch keine sonderliche Gelehrsamkeit entwikkelten, nur durch Mißhandlungen zum Schweigen gebracht werden. Die arianischen Bischöfe, welche sich katholisch oder römisch nannten, beriefen sich auf das arianische Concil, wo ὁμοούσιος verworfen war. Nach dieser Zeit wurde Fulgentius von Ruspe verbannt, aber vom König Thrasamund aus Sardinien nach Carthago zurükkgerufen, um ihn mit der katholischen Lehre bekannt zu machen; doch bekamen die katholischen erst durch Belisar in Afrika die Oberhand. Die Westgothen waren Arianer, aber gelinder, so daß ein König katholische Synoden erlaubte; eine solche erklärte sich gegen die zu große Zahl der Klöster; ein jeder sollte wenigstens an den drei hohen Festen communiciren. Der westgothische
586 König Reccared wurde 586 mit sieben arianischen Bischöfen

katholisch, die Gemeinden verloren sich aber erst später. Die Burgunder haben am meisten geschwankt, bis doch das katholische die Oberhand gewann. Die Franken waren anfangs Heiden; Chlodwigs burgundische Gemahlin Clotildis bekehrte ihn zum katholischen Christen, und er besiegte 496 durch Anrufung 496
Christi die Alemannen, worauf Remigius von Rheims ihn und 3000 Franken taufte. Die Longobarden nahmen das Christenthum zuerst unter arianischer Gestalt an, wurden aber nachher katholisch.

Dies hatte natürlich auf das Ansehn der römischen Bischöfe vortheilhaften Einfluß. Leo Magnus (B. von 441 bis 462) war durch Valentinian III. zum geistlichen Oberhaupt des Occidents ernannt, und hielt sich Vicare in Illyrien, Gallien, Spanien, um durch dieselben überall leichter seinen Einfluß zu üben. Dem Vicariate in Illyricum, das dem Bischofe von Thessalonich übergeben war, machte erst Theodosius II. auf Ansuchen der griechischen Bischöfe ein Ende. Er schärfte den Bischöfen das Predigen ein, aus welchem Zuge sich auf die Verderbniß der damaligen Zeit schließen läßt [a]). Leo war aber kein ganz zuverläßiger und reiner Mann. Er sträubte sich anfangs die Bischofswürde anzunehmen, und schrieb allen Christen eine priesterliche Würde zu, sagte aber doch, vom Judenthum sei in das Christenthum ein besonderes Priesterthum übergegangen; dies hatte vorher niemand aufgestellt. Er schaffte das öffentliche Sündenbe-

a) Sozomenus VII. 19 behauptet, in Rom seien zu seiner Zeit weder vom Bischof noch sonst öffentliche Religionsvorträge gehalten worden. Also hätte Leo es ausdrücklich wieder einführen müssen, was seine Predigten nicht bezeugen. Schl. Es hängt die immer mehr überhand nehmende Unbeholfenheit und Dürftigkeit der Bischöfe damit zusammen, daß immer mehr eine unstatthafte Parallele zwischen dem christlichen und jüdischen Cultus sich einschlich. Man verglich die eigentlichen Priester (Bischöfe und Presbyter) mit den jüdischen Priestern, die Diakonen mit den Leviten; das jüdische Priesterthum hatte aber gar keine Lehrverbindlichkeit.

kenntniß der büßenden ab, und so fiel die Kirchenbuße zum Theil weg; dadurch entstand aber ein anderes Uebel, geheime Buße durch Geld oder Kirchengeschenke. Lezteres hatte Salvian schon früher empfohlen, was aber nachher durch die Oeffentlichkeit des Bekenntnisses eingeschränkt worden war; jezt hatte dies wieder Ueberhand genommen und wurde durch Leo beschränkt [a]). Gelasius Rangordnung der Kirchen, nach welcher Rom als der Siz Petri als die erste angenommen war, Alexandria als die zweite, ohne von einem Apostel gestiftet zu sein, Antiochia als die dritte, ohne Constantinopel zu erwähnen, war gegen den 28sten chalcedonischen Kanon und inconsequent, da Antiochia eher von Petrus gestiftet war als Rom. Bei einer streitigen Bischofswahl zu Rom
503 ließ Theoderich durch die Palmsynode 503 darüber und über die ihm gemachten Beschuldigungen entscheiden, und Symmachus wurde gewählt [b]). Die Bischofswahlen sollten unter den Ostgothen vom Klerus, d. h. den Presbytern und Diakonen, der Gemeinde vollzogen werden, sonst war es schon gewöhnlich gewesen, daß bei einem Metropoliten oder Patriarchen die seiner Diöceſe zunächst untergeordneten Bischöfe bei einer Bischofswahl zugegen waren, um den Bischof weihen zu können; stimmen konnte nur der Clerus der Gemeinde, außerdem sollten auch die Proceres oder großen, hier der Senat, der Kriegerstand und die Bürger an der Wahl Theil haben; lezteres mußte eine große Volksmasse herbeiziehen und konnte leicht tumultuarische Auftritte veranlassen, nur bedeutete ihr Wahlrecht nicht viel. War die Wahl vollzogen, so mußte sie seit Anfang des Exarchats vom Kaiser in Constantinopel bestätigt werden. Vigilius wurde Bischof (v. 538—555) durch eine Intrigue gegen seinen Vor-

a) Leo war früher ein Freund des Cassian und man schreibt ihm das Buch de vocatione omnium gentium zu. Schl.

b) Ennodius in seiner Schuzschrift für denselben behauptet, Ein römischer Bischof könne nicht von Menschen gerichtet werden. Schl.

fahren Silvius, der durch eine falsche Anklage durch Belisar abgesezt wurde und elend umkam.

Eine andere Anmaßung bei den römischen Bischöfen findet sich zu der Zeit, wo sie unter gothischer Hoheit standen. Felix gab nämlich dem Kaiser Zeno den Titel gloriosissimo et serenissimo filio Zenoni. Die römischen Bischöfe führten den Titel Papa, zum Theil wurden sie auch sanctissime pater titulirt; die Kaiser gaben diesen Titel auch den Patriarchen. Da der römische Bischof kein Unterthan des Kaisers mehr war, hielt er es für das schikklichste den Kaiser als seinen Sohn darzustellen. Seit dieser Zeit schlich sich immer mehr ein, daß der Vorzug des römischen Bischofs auf den Apostel Petrus zurükkgeführt wurde, da Constantinopel schon Rom gleich gekommen war und also auf der Stadt selbst kein besondrer Vorzug ruhte. Damit hängt zusammen der Streit Pelagius II. und Gregors M. mit dem constantinopolitanischen Bischof, welcher sich den Titel eines ökumenischen Patriarchen beigelegt hatte. Die Sache wurde aber so ausgelegt, Eine Stadt, in welcher sich der Siz der Herrschaft befände, sei eine ökumenische Stadt, eine Hauptstadt dieser ganzen Hälfte des römischen Gebiets. Man sieht, welcher Werth schon auf solche Ausdrükke gelegt wurde. Gregor äußerte in diesen Verhandlungen oft, daß alle Bischöfe dem römischen unterworfen wären, und daß ohne seine Bestätigung Synodalbeschlüsse keine Kraft hätten.

Das Mönchswesen ist in seinem Entstehen und in seinen tumultuarischen Ausbrüchen schon erwähnt worden. Fast alle ausgezeichnete Lehrer waren schon früher längere oder kürzere Zeit Mönche gewesen. Auch Chrysostomus wurde nur durch seine Gesandtschaft genöthigt, und Hieronymus das verwerfliche Vorbild derer, welche das Mönchsleben auch bei den ausgezeichnetsten Gaben dem Lehrstande vorzogen. Im Abendlande wurde viel Geld von frommen Frauen auf Klöster verwendet und dort riß bald ein, daß die Mönche nur von milden Gaben lebten.

Die ägyptischen, syrischen und palästinensischen Mönche rühmten sich zwar ihren Unterhalt durch Handarbeit zu verdienen — was doch Simeon der Säulenmann nicht konnte — aber den Wissenschaften waren sie im ganzen so fern, daß Hieronymus oft über den Mangel an Geschwindschreibern klagt, die er doch dort immer hätte sich zuziehen müssen. Die Unwissenheit war so grob, daß die meisten dieser Mönche Anthropomorphiten waren, und sich fürchteten ihre Andacht zu verlieren, wenn ihnen das genommen würde. Deswegen konnten sie nun zu allem gemißbraucht werden. Augustin legte als Bischof ein monasterium für seine Kleriker in seinem Hause an; dies mußte häufig nachgeahmt ein großer Reiz sein, die Geistlichen aus Eheloſen und aus Mönchen zu nehmen. Basilius M. suchte sie wenigstens in die Nähe der Städte zu ziehen, damit geistige Beschäftigungen erleichtert würden und sie sich den andern nüzlich machen könnten. Dem widerstrebte aber obrigkeitliches Interesse, welches die Mönche in die Wüste verwies, um den Reiz zu mindern und zu verhindern, daß solche, die dem Staate dienstpflichtig wären, nur um sich ihm zu entziehen, Mönche würden.

460 Seit 460 hatte sich das Mönchswesen ungemein ausgebreitet. Einzelne Mönche haben unglaubliche Massen von Klöstern gestiftet. So hatte Severinus schon in Gallien mehrere Klöster gestiftet und ging dann nach Noricum, welches er christianisirte (zwischen 450 und 480), und dabei dem Odoacer seine künftige Größe voraussagte. Benedict von Nursia, geb. 480, legte in kurzer Zeit, zwischen 520—27, von seiner Höhle aus zwölf Klöster, darunter das berühmte von Monte Cassina im neapolitanischen an. Das Verhältniß der Klöster zwischen Klerus und Bischof wurde immer streitiger. Im Morgenlande hatten die Bischöfe die entschiedene Oberhand, wählten die Aebte u. dgl.; im Abendlande führten sie nur die gewählten Aebte ein. Leo verbot, Mönche sollten so wenig öffentlich lehren als Laien. Die Synode von Chalcedon verbot ihnen sich zu verheirathen,

doch sollten die Bischöfe sie glimpflich dafür behandeln. Austritt war erlaubt gegen Zurücklassung des Vermögens, Nonnenraub mit dem Tode bestraft. Nach der Mönchsregel des Cäsarius durfte keiner etwas eignes haben, nach der des Irländer Columban war Geißelung als Strafe festgesezt. Durch Benedicts Regel wurde abermals bestimmt, daß kein Mönch etwas eigenes haben dürfe; alles ging ans allgemeine. Einsperrung in ein Kloster wurde nach und nach eine Strafe, wo man dann der Willkür der Aufseher überlassen wurde. Wer in ein Kloster wollte aufgenommen werden, mußte die ärgsten Beleidigungen ertragen, zu welchen die andern berechtigt waren, und allerhand körperliche Lebensentbehrungen, wodurch z. B. Gregor seine Gesundheit ruinirt hatte. Ging von solchen die Verbreitung des Christenthums aus, wie durch Patricius[a]) bei den Irländern, Severin in Noricum, Columban bei den Alemannen (609): so erschien es den Barbaren auch unter dieser 609
Gestalt, und mußte so wenig Wirkung hervorbringen, als wir wirklich bemerken. Z. B. Chlodwig suchte durch die verrätherischsten Intriguen seine Herrschaft auszubreiten, wurde aber von der Kirche gepriesen, weil die Gegner Arianer waren. Aber als Weltbegebenheit betrachtet ist es ein großes Glükk, daß die Völker so früh zu dem Christenthum sich vereinigten.

Gregor I. M. wurde 590 Bischof von Rom. Geboren 590
540 zu Rom und ursprünglich einer anderen Bestimmung geweiht, ward er Prätor. Er fühlte aber sich zum Mönchswesen berufen und wurde Vorsteher eines von den sieben Klöstern, die er selbst gestiftet; wider Willen wurde er vom römischen Bischof Pelagius I. zum Diaconus und zu seinem Gehülfen geweihet und von ihm als Apocrisiarius nach Constantinopel geschikkt, was

a) Patricius aus Schottland um 420, früher von irländischen Seeräubern gefangen, durch Gesichte zum Missionar aufgefordert, soll über 300 Bischöfe geweiht und in Armagh seinen Siz gehabt haben. Schl.

seit jenem Patriarchen von Alexandrien allgemein geworden war. Er erwarb sich hier einen großen Ruf durch seine Gelehrsamkeit, und mußte eine Auslegung des Buchs Hiob schreiben, welche nach der lateinischen Uebersezung gemacht war. Nach seiner Rükkkehr wurde er zum römischen Bischof erwählt. Er begründete von mehreren Seiten die große und strenge Autorität des römischen Stuhles, es ist aber in mehreren Kirchen oft zu viel geschehen. Er war ein strenger Aufseher des Clerus, löblich wenn er in seinem Sprengel geblieben wäre, mischte sich aber vielfach in Dinge, die ihn durchaus nichts angingen; so ermahnte er den Patriarchen von Constantinopel den Unordnungen in seinem Clerus zu steuern, kassirte bischöfliche und Synodalurtheile in Thessalien. Durch sein Antrittsschreiben erregte er die Unzufriedenheit der istrischen und venetianischen Bischöfe, weil er außer den vier ökumenischen Synoden noch die fünfte anerkannte. Er ließ diese nach Rom citiren, ihnen drohend, er werde sie sonst von der Kirchengemeinschaft ausschließen. Diese aber wandten sich an den Kaiser, welcher ihm befahl sie in Ruhe zu lassen. Gegen den Kaiser hielt er sich in den gewöhnlichen Schranken[a]), außer da, wo er bei allgemeinen Gelegenheiten einzelnes mit einstreuen konnte. Gegen alles häretische und schismatische war er höchst unduldsam und rief überall gleich den weltlichen Arm zu Hülfe.

In das Mönchswesen hat er sehr eingegriffen, und, wie man sagt, die Mönche von der Gerichtsbarkeit der Bischöfe befreit, das heißt aber nur, er suchte sie vor der Habsucht der hohen Geistlichkeit zu schüzen. Die Bischöfe rechneten die Mönche nicht zum Clerus, warfen sich daher zu ihren ökonomischen Verwaltern auf und wollten gern die Klostergüter in Beschlag nehmen; davon gingen die Verordnungen aus. Kaiser Mauritius traf aber ernstliche Maßregeln gegen das Ueberhandnehmen

a) Den wider seinen Willen gewählten Bischof Maximus von Dalmatien mußte er auf kaiserlichen Befehl anerkennen. Schl.

des Mönchswesens, und verordnete, daß kein Staatsbeamter und Soldat Mönch werden sollte. Gregor stellte es dem Kaiser dringend vor, richtete aber nichts aus. In Rom waren zu Gregors Zeit 3000 Nonnen, Mönche natürlich noch viel mehr, und der Kaiser hätte viel strengere Maßregeln nehmen können, um das Zunehmen des Mönchthums zu verhindern.

Wenn einer Mönch wurde, so nannte er es seine conversio, eine Maßregel der Sicherheit, eine höhere Stufe der Gottgefälligkeit. Mönche und Cleriker schoren sich damals schon als büßende. Gregor schrieb als Papst ein Buch, liber regulae pastoralis, das gute Gedanken enthält über die Obliegenheit der Geistlichen, aber mit vielen kindischen und groben Wizen vermischt ist, freilich durchaus nicht zu vergleichen mit Chrysostomus Buch περὶ ἱερωσύνης; Mangel an Enthusiasmus und mystische Ansicht vom Priesterthum, welche auf das Mönchsthum übergegangen war. Seine dialogi de miraculis patrum et de aeternitate animarum enthielten vieles von ausgezeichneten Mönchen, und da ist er leichtgläubig und abergläubisch. So hat er sich von Seiten der kirchlichen Disciplin und Politik ausgezeichnet, aber nicht als Lehrer. In seiner Schriftkenntniß ging er, als des Griechischen unkundig, nicht über sein Zeitalter hinaus, und ist ganz versunken in das äußere und die zunehmende Werkheiligkeit, und auch hier steht Chrysostomus und Augustinus weit über ihm; der Verfall seit 100 Jahren ist nicht zu verkennen. In seinen Predigten ist weniges für das wahre Christenthum Gewinnbringendes zu finden, dagegen Allegorieen und Spielen mit Zahlen.

Er war auch äußerlich Staatsmann und interessirte sich für die Herrschaft der griechischen Kaiser, und wirkte so besser als die kaiserlichen Beamten selbst. Doch finden sich auch Spuren von besonderer politischer Anmaßung, z. B. drohete er für Rom mit den Longobarden einen besonderen Frieden zu schließen, welche Drohung auch später eintraf; daraus hat man fälschlich behaup-

tet, Gregor sei der Oberherr von Rom gewesen. — Gregor hat den ganzen Verfolg des Gottesdienstes schriftlich verfaßt. Er schrieb ein liber antiphonarius, enthaltend die Responsorien ꝛc. und das liber sacramentorum, eine Verordnung der sacramentlichen Verwaltung; er führte das Vaterunser nach dem Weihungsgebet beim Abendmahl ein. In seinem Canon missae ist noch nicht von der Transsubstantiation die Rede und von der katholischen stillen Messe, und sein Canon ist später durch mehrere unächte Zusäze vermehrt worden. Er vertheidigte die Bilder als nüzlich für diejenigen, die nicht lesen könnten. Die Gewohnheit sich vor den Bildern niederzuwerfen bestand dabei, war aber ohne Anbetung. Er verschenkte Reliquien und Schlüssel, worin etwas von den Ketten Petri sein sollte. Er führte auch die Feste der Kirchweihe ein und vermehrte dadurch das Lokalsystem in seinem Sprengel, auch war dies darauf berechnet, dem Christenthum mehr äußern Reiz zu geben [a]).

In dogmatischen Hinsicht ist noch zu bemerken, daß er in seinem Antrittsschreiben sich zum nicänischen Symbol bekennt, wie es in Constantinnpel wiederholt worden, aber in Bezug auf das Ausgehen des Geistes steht der Zusaz filioque, etwas das
589 vor kurzem (589) auf einer Synode zu Toledo zuerst vorgekommen war. Bei ihm findet sich auch die Lehre von einem reinigenden Feuer für äußere Vergehen. Er schrieb viele Briefe, aus denen man den damaligen Besizstand der römischen Kirche kennen lernt; sie enthalten Vorschriften über die Verwaltung desselben. Der römische Bischof hatte damals Grundstükke, patrimonia, besonders in der Romagna und in Campanien, aber von einem Kirchenstaat ist die Rede noch nicht.

Besonderes Verdienst hatte Gregor um die Verbreitung des Christenthums in England durch Augustinus und Lauren-

a) Gleichzeitig wurde das Fest der Reinigung Mariae oder Lichtmeß eingeführt, die lezte Vermischung christlicher Feste mit heidnischen (Lupercalia). Schl.

tius. Es hatte schon unter den alten Briten lange eine christliche Kirche gegeben, von Gallien aus, also nach kleinasiatischem Typus, gestiftet. Die Angelsachsen waren noch Heiden, Gregor wollte früher selbst als Missionär dahin gehen, nun schikkte er 597 eine Mission dahin, worüber es noch viel Briefe von 597
ihm giebt an Augustin, welcher nachher Erzbischof von Canterbury wurde. Darin spricht er sich vernünftig aus über das Eherecht, die körperliche Reinigkeit und die Organisation der Kirche, wobei Rükksicht zu nehmen sei auf die Gemüthsrichtung des Volkes; im ganzen aber möchte der römische Typus eingeführt werden [a]). Die neue angelsächsische und die alte britische Kirche geriethen bald in Streit; leztere wollte ihre griechischen Gebräuche nicht fahren lassen. Aehnlich war es nachher in Deutschland zwischen den irländischen und gallischen Missionären. Dieser Streit entschied sich allmählich immer mehr zum Vortheil der Römer; der Orient wurde bedrängt durch Araber und Perser.

Die ganze Thätigkeit des Abendlandes war auf die Missionen und das Mönchswesen gerichtet. Benedict hatte seinen Mönchen abschreiben zur Pflicht gemacht; das war aber nur eine mechanische Erhaltung der Gelehrsamkeit; Männer wie Cassiodor [b])

---

a) Je mehr Gregorius dafür that, daß die römische Kirchenordnung überall eingeführt würde, um desto deutlicher sieht man, wie ihm diese Idee von einer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes in der christlichen Kirche wichtig war. Aber indem er mit so großem Aberglauben behaftet erscheint und auf der anderen Seite mit so vieler Anmaßung: sieht man daraus, wie viel eigentlich von dieser Idee einer Gleichförmigkeit des Gottesdienstes zu halten ist, daß sie doch eine gar zu äußerliche Auffassung des ganzen verräth, und ein Bestreben, den Mittelpunkt, von dem es ausgegangen ist, eine ganz besondere Würde in der Christenheit zu geben. — Er stellte auch schon den Grundsaz auf, man müsse die Juden zu Christen machen ihrer Kinder wegen. Schl.

b) Cassiodor entwarf Institutiones für die Mönche nach Art der spätern scholastischen theils divinarum literarum, theils de artibus ac disciplinis liberalium literarum und stiftete eine vielseitige Bibliothek für dieselben, wollte auch mit Agapetus eine theologische Schule anlegen, welche aber nicht zu Stande kam. — Zu den bedeutendsten geistigen Erschei-

gab es wenige, die Production war auf Chroniken und Legenden beschränkt. Gregor war hier in mancher Hinsicht Beschüzer des Aberglaubens und der Wundermährchen. Die Gemahlin des Kaiser Mauritius verlangte von ihm das Haupt des Petrus oder Paulus, zu einer neuen Kirche, welche sie gegründet hatte; Gregor entschuldigte sich mit sehr abergläubischen Gründen.

Hier geht eine Zeit der Barbarei an, wo nur wenig zur Entwikklung des Christenthums geschah, zugleich aber kann man Gregors Zeit als den Anfang der höchsten und äußern Blüthe des christlichen Kirchenwesens ansehen, als die gottesdienstlichen Elemente vollständig beisammen waren und in eine Art System gebracht und zugleich durch autorisirte Schriften befestigt wurden. Es kam zu dieser Zeit auch schon auf, daß der Gottesdienst etwas beharrliches wurde, daß er nie ganz aufhörte. Dazu wurden meist Mönche bestellt, die in den Kirchen beteten und sangen. Die Nachfolger Gregors waren unbedeutend, indessen gingen sie im ganzen auf demselben Wege fort, und Bonifa-
607 cius III. (607) erhielt es endlich vom Kaiser Phocas, daß ihm der Titel eines ökumenischen Bischofs ausschließlich beigelegt wurde. Honorius (625—638) ahmte den Gregor auch in der Vermehrung der Feierlichkeit des Gottesdienstes nach und liebte die Pracht auf alle ersinnliche Weise; allein er ist auch

---

nungen dieser Periode gehört der christliche Philosoph Aeneas von Gaza, welcher die Dreieinigkeit platonisirte und den Sohn Gottes mit dem νοῦς und den heiligen Geist mit der Weltseele parallelisirt. Der Römer Boëthius, geb. 470, und etwas älter Claudianus Mamertus, welcher de statu animae schrieb und Gott allein für ganz unkörperlich hielt, und den motus stabilis Gottes von dem illocalis der Seele und dem localis des Körpers unterscheidet. Unter den Geschichtschreibern ist Dionysius Urheber der christlichen Zeitrechnung, als der Osterecyclus des Cyrillus sich endigte. Gennadius war Literator und Fortsezer des Hieronymus de viris illustribus. Jornandes, ein Ostgothe, machte einen Auszug aus Cassiodors Chronicon. Gregorius Turonensis war der erste fränkische Geschichtschreiber. Der Presbyter Salvianus schrieb schon um 400 de gubernatione Dei, das Elend der Zeit stellt er als Strafe dar. Schl.

nach seinem Tode auf das förmlichste verkezert und sein Name aus den Kirchenbüchern gestrichen. Dies hing zusammen mit den monotheletischen Streitigkeiten.

Monotheletische Streitigkeiten.

Heraclius mußte mit den Persern Krieg führen. In Armenien waren sehr viele Monophysiten, welche jezt sehr stark in das persische Gebiet übergegangen waren, weil sie sehr gedrükkt wurden; daher wünschte Heraclius die Monophysiten mit der katholischen Kirche zu vereinigen. Er selbst war nicht weniger theologisch als Justinian, und es wurde die Formel vorgeschlagen, zwei Naturen aber eine *ἐνέργεια*. Die Meinung soll zuerst in einem Gespräch des Kaisers mit dem monophysitischen Patriarchen Paulus von Armenien (622) geäußert und wahrscheinlich von 622
Sergius, Patriarchen von Constantinopel, gehegt oder veranlaßt worden sein; denn dieser befragt verwies auf eine Schrift des Mennas, der mehrere patristische monotheletische Stellen gesammelt hatte. Der eigentliche Ursprung ist dunkel; nach andern ist er folgender: Athanasius, der jacobitische Patriarch von Antiochien, erhielt in einem Gespräch des Kaisers (629) das Ver- 629
sprechen eines katholischen Patriarchats, wenn er das chalcedonische Concil annehmen wollte. Athanasius habe sich bereit erklärt, wenn er dabei annehmen dürfte, daß beide Naturen *ἓν θέλημα* und *μίαν ἐνέργειαν* hätten. Dies habe der Kaiser, da der constantinopolitanische Bischof nichts weiter dagegen hatte, für die rechte Lehre erklärt.

Das wesentliche *πρῶτον ψεῦδος* war, daß man die Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* nicht gehörig unterschied. Offenbar ist, daß bei der Einheit der Thätigkeit die Einheit der Person sein muß; wenn zwei Reihen von Thätigkeiten sind: so sind auch zwei Personen. Wäre die Sache gehörig scharf behandelt worden: so hätte die Formel sagen müssen, die Vereinigung beider Naturen

zu einer Person bestehe darin, daß es nur eine beiden Naturen gemeinsame Thätigkeit gäbe; aber es hätte müssen nach der Construction dieser Vereinigung gefragt werden. Als der Kaiser befahl, daß man sollte μία ἐνέργεια lehren, fragte der Bischof Sergius bei den Metropoliten und Patriarchen an, welcher Formel man sich bedienen müsse als orthodoxer. Der Befehl des Kaisers war übrigens kein allgemeines Gesez, sondern nur in einem Schreiben an den Erzbischof Arcadius von Cypern, wo viele Monophysiten waren, enthalten, daß niemand zwei Wirkungen lehren solle. Von da wurde es anderen Bischöfen bekannt, darunter war Cyrus, Bischof von Phasis, der vom Kaiser zum Bischof
623 von Alexandria gemacht wurde. Cyrus nahm 623 das Symbol in Alexandria an [a]), und hier vereinigten sich tausende von Monophysiten mit der Kirche.

Die Vereinigung der dortigen Monophysiten und Katholiken geschah nun über dieser kaiserlichen Formel, Es sei zu lehren, ὁ αὐτὸς εἷς χριστὸς καὶ υἱὸς ἐνεργῶν τὸ θεοπρεπὲς καὶ τὸ ἀνθρώπινον μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ. Das ist etwas zweideutiges, denn in θεανδρικῇ ist leicht eine Vermischung beider Naturen anzunehmen. Dem wurde aber dadurch vorgebeugt, daß man erklärte, Beide Naturen seien unvermischt und unverändert, aber das unverändert und unvermischt geblieben sein nur durch Abstraction mit dem Verstande erkennbar. Sophronius, ein palästinensischer Mönch, protestirte gegen diese Vereinigungsformel als apollinaristisch, aber Sergius, der die Formel angenommen, gebot ihm in einem Schreiben darzuthun, wiefern sie mit der alten Kirchenlehre nicht übereinstimme, was dieser nicht konnte. Später wurde dieser Mönch als Patriarch von Jerusalem eine bedeutende Person, und da schrieb Sergius um sich zu sichern

a) In der Vereinigungsformel des Cyrus wird der μακάριος Διονύσιος citirt. Ob der Areopagit, dessen Schriften kurz vorher zuerst ins Abendland kamen, aber von den katholischen verworfen wurden, oder Dionysius von Alexandria? Mir ist ersteres wahrscheinlich. Schl.

an den römischen Bischof Honorius (634), welcher zuerst durch 634
dieses Schreiben in den Streit gezogen wurde. Dem Cyrus rieth Sergius, Er solle weder μία ἐνέργεια noch δύο ἐνέργειαι lehren lassen, sondern daß ἐκ τοῦ αὐτοῦ θεοῦ λόγου ἐνσαρκωμένου πᾶσαν ἐνέργειαν θεοπρεπῆ τε καὶ ἀνθρωπίνην προιέναι καὶ εἰς ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ἀναφέρεσθαι.

Die pseudodionysischen Schriften waren vor einiger Zeit erst nach Italien gekommen und dort verworfen worden. Uebrigens erklärte sich der römische Bischof Honorius der Vereinigung günstig und behauptete, daß man nicht von zwei ἐνεργείαις reden solle; er bekannte sich zu unam voluntatem Christi. Man hat ihn vertheidigt dadurch, daß man sagte, er habe einen Willen nur in der menschlichen Natur Christi angenommen. Davon war aber nicht die Rede, sondern von der Vereinigung der beiden Naturen Christi. Es kam das aber daher, daß Honorius sich des Arguments bediente, Christus könne kein verschiedenes Gesez in den Gliedern gehabt haben. Den strengen Chalcedonensern gab das einen Grund den Honorius für einen Apollinaristen zu halten, und da Paulus dies doppelte Gesez im Menschen findet: so ist der Schein nicht ganz ungegründet, wenn er diese Auskunft auf die Frage vom göttlichen und menschlichen Willen anwendet. Es ist aufbewahrt eine Stelle aus den Schriften des palästinensischen Theodorus, der auch der Vereinigung günstig war, Es sei in Christo nur eine Thätigkeit, deren Künstler und Urheber die göttliche Natur in Christo sei, das Werkzeug aber, deren sie sich bedienten, sei das menschliche a). Diese Erklärung ist die schärfste, man muß nur, um es nicht apollinaristisch zu verstehen, sagen, daß das Vernünftige auch in der ἀνθρωπότης liege; das, wovon jeder Grund ausgeht, ist der τεχνίτης, δημιουργός. Allein diese Ausdrükke brachten keine Entschuldigung hervor, weil

a) εἶναι μίαν ἐνέργειαν, ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν, ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα. Schl.

sie, da sie im Buchstaben sich von den Synodalbegriffen entfernten, eo ipso verworfen wurden; Honorius sagte ferner, Man solle sich des Ausdrukks ἐνέργεια enthalten, weil er aristotelisirend sei. Die aristotelische Philosophie war im Oriente schon sehr vorherrschend, wo es auf schärfere philosophische Bestimmung ankam, und es ist nun sehr wahrscheinlich, daß der Streit zwischen den Origenisten und ihren Gegnern ein Streit zwischen der aristotelischen und platonischen Philosophie war. Honorius urtheilte richtig, Man solle den Streit lediglich den Grammatikern überlassen, man könne sonst entweder Nestorianismus oder Eutychianismus nicht vermeiden. Der neue Patriarch Sophronius von Jerusalem ging in seinem Antritts- und Confessionsschreiben davon aus, daß Gottheit und Menschheit unmöglich könnten παντῶς τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν haben. Der Wille, die Wirksamkeit der göttlichen Natur in Christo, sei das schöpferische. Zur Menschheit gehört aber die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse, die göttliche Thätigkeit aber und die Befriedigung des Hungers kann nicht ein und dieselbe Wirksamkeit sein. Doch that er den Vorschlag, er wolle nicht von zwei Wirkungen reden, wenn Cyrus von Alexandrien nicht Eine lehren wolle.

Nun gab der Kaiser Heraclius um den Streit auszuglei-
638 chen (638) seine Ἔκθεσις τῆς πίστεως (confessio), wahrscheinlich vom Patriarchen Sergius kurz vor seinem Tode ganz im Sinne seines Briefes an Cyrus verfaßt. In derselben heißt es, ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μηδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχωμένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ λόγου, τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε καὶ οἵαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς λόγος ἠβούλετο. Also: „Einen Willen bekennen wir, so daß sein vernünftig beseeltes Fleisch in keiner Zeit und unter keinen Umständen auf eine abgesonderte Weise und aus eigenthümlichem Antriebe könne zu Stande bringen seine natur-

gemäße Bewegung im Gegensaz mit dem Wirken des mit ihm auf persönliche Weise vereinigten θεὸς λόγος." Hier war die Duplicität der Natur festgehalten, die Einheit des Willens aber ungenügend. Das ἐναντίως τῷ νεύματι erschöpft die Sache nicht; es fragte sich noch, Bringt die göttliche Natur vereinigt mit der menschlichen die naturgemäße Bewegung hervor? Wurde diese Frage bejaht: so kamen zwei Naturen heraus; wurde sie verneint: so kam der Apollinarismus heraus. Pyrrhus, des Sergius Nachfolger, nahm die ἔκθεσις an, Cyrus auch, Severinus, des Honorius Nachfolger, sollte vor seiner Bestätigung unterschreiben, weigerte sich aber und starb in demselben Jahre. Sein Nachfolger Johann IV. (641) belegte auf einer römischen 641
Kirchenversammlung die Lehre von einem Willen mit dem Kirchenbanne, behauptete aber Honorius habe ihr nie angehangen.

In Afrika fand die ἔκθεσις auch Widerstand. Der Mönch und Abt Maximus, als Sammler von Sentenzen besonders moralischen Inhalts (ἐκλογαὶ) bekannt, und der als Exeget in der Schriftauslegung die Quästiones aufbrachte, eine Methode, die in der scholastischen Theologie herrschend wurde und ganz fragmentarisch war, trat heftig gegen den Einigungsversuch und diese confessio und die Lehre von Einem Willen auf. Der Name Monotheleten war noch nicht aufgekommen. Pyrrhus wurde bald darauf abgesezt, ging nach Afrika, und kam mit Maximus zusammen. Es wurde eine Disputation veranstaltet, sie ist aber nur bekannt aus der Relation des Maximus. Maximus argumentirte ähnlich wie Sophronius, aus dem schaffenden Willen des λόγος und der Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse des Menschen. Hätte man hier den Trieb der Bedürfnisse (thierischen Instinkt) unterschieden von dem Willen sie zu befriedigen, was das vernünftige ist: so hätte der Unterschied zwischen der schöpferischen Thätigkeit des λόγος und dem rein menschlichen nicht herauskommen können. Allein darauf ließ sich Pyrrhus nicht ein, sondern behauptete, Wenn zwei Willen seien: so seien auch zwei

wollende und keine Einheit der Person; er wollte einen aus zwei natürlichen Willen zusammengesezten zugeben. Maximus behauptete, Wer in Christo einen Willen seze, und in den beiden Naturen nur einen Willen annehme, müsse in der Trinitätslehre sabellianisiren. Darin liegt etwas scharfsinniges. Schreiben wir der zweiten Person in der Gottheit einen besonderen Willen zu: so müssen wir es dem Vater auch. Will nun der Vater als Vater oder als Gott? Will er als Gott: so ist es ein *φυσικὸν θέλημα*. Verbindet man den Willen nicht mit der Person, sondern mit der Natur: so muß auch der Sohn und Geist als Gott wollen, also kam der Sabellianismus heraus. Will aber die erste Person der Gottheit als Vater: so will auch der Sohn besonders; dann ist aber der Wille auch der menschlichen Natur zuzuschreiben, und es kommen dann immer zwei Willen heraus. Pyrrhus sagte, Die menschliche Natur habe keine *οἰκεία ὁρμὴ* gehabt, sondern sei durch das *νεῦμα θεοῦ λόγου* bewegt worden; etwas das die *ἔνθεσις* unbestimmt ließ. Maximus wollte nicht zugeben, daß das Fleisch von dem Winke des Wortes bewegt werde: dadurch theile man Christum, weil Moses und David auch von dem Winke des Wortes bewegt werden; er ebionisire also. Dagegen konnte sich Pyrrhus vertheidigen, indem er unterschied zwischen dem mit der menschlichen Natur eins gewordenen *νεῦμα λόγου* und dem bloß äußerlich vorkommenden im alten Testamente. Zulezt muß man dem Pyrrhus zugeben, daß er die entgegengesezten Interessen sehr gut auseinandersezte; die einen wollten die Einheit der Person, die andern die Zweiheit der Naturen darstellen, und recht stark hervorheben; beide stimmten aber doch überein, es sei also unrecht, sich gegenseitig um dessen willen aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Daraus folgerte Maximus aber ohne Ursach, Pyrrhus müsse von ihm überwunden sein. Nach dieser freundschaftlichen Erklärung des Pyrrhus reiseten beide zusammen nach Rom, wo Theodorus,
646 ein heftiger Antimonothelet, Bischof war. Hier soll er 646 wi-

derrufen haben, worauf ihn Theodorus für den rechtmäßigen Patriarchen von Constantinopel erkannte, ihn aber nachher in den Bann that, weil er in Ravenna wieder zurükktrat, und ebenso den Patriarchen Paulus von Constantinopel. Er machte es sich zu Nuze, daß Palästina im Besiz der Araber war, ernannte sich einen Anhänger des Sophronius, den Stephanus, zum Vicar in Palästina, und gab ihm die Vollmacht alle dortigen Bischöfe, die die kaiserliche ἔκθεσις annehmen würden, abzusezen. Rom war damals longobardisch, der Kaiser in Constantinopel und die Saracenen bekümmerten sich nicht darum, so war das ein herrliches im trüben fischen, wobei nichts verloren ging, aber doch die Möglichkeit war etwas zu gewinnen, die Maxime der römischen Kirche.

Kaiser Constans II., Nachfolger des Heracleonas, gab 648 einen neuen Τύπος τῆς πίστεως, Grundzug des Glaubens, worin er gebot sich nicht nur des Ausdrukks ἐνέργεια sondern auch θέλημα zu enthalten; seine Unterthanen möchten sich des Schema der Lehre bedienen, wie es vor diesem Streit gefunden sei [a]). Constans berief sich dabei auf die fünfte ökumenische Synode. Indessen dieser τύπος (wahrscheinlich vom Patriarchen Paulus verfaßt) war den Gegnern verhaßt, und trug auch nichts dazu bei den Kirchenfrieden zu stiften, sondern geschah auf eine gewaltsame Weise. Die palästinensischen Aebte und Mönche von der Gegenpartei erhoben darüber ein großes Geschrei, und sagten, Er wolle ἀνενέργητον πάντη καὶ ἀνεθέλητον χριστόν. Bischof Marcus I. von Rom (649) ließ bei seinem Antritt ein lateranensisches Concil in der ehemaligen Kirche Constantins halten, bestellte sich einen Vicar in den Sprengeln von Antiochia und Jerusalem, verdammte die Lehre von einem θέλημα und that ihre Anhänger in den Bann, namentlich Theodorus von

648

649

a) θεσπίζομεν τὸ πρὸ τῆς προελθούσης φιλονεικίας ἁπανταχοῦ φυλαχθῆναι σχῆμα.

Pharan in Arabien, Cyrus, Sergius, Pyrrhus, Paulus. In einer Confessio lehrte er zwei θελήματα Christi nach der Zahl der Naturen eigentlich und wahrhaft zusammenhängend vereinigt, aber daß die natürlichen Eigenschaften der Gottheit und Menschheit unverändert erhalten würden; und schikkte das als Glaubens-
653 norm nach Constantinopel zum Kaiser. Dieser aber schikkte 653 seinen Exarchen nach Rom und ließ ihn und den Maximus aus Afrika nach der Hauptstadt holen und verbannen. Maximus benahm sich sehr tapfer, und behauptete, es sei gar nicht ausgemacht, daß jeder christliche König auch Priester sei, nur zu Rom könne über Glaubenssachen entschieden werden. Man sieht, wie er, um ein Extrem zu vermeiden, ins andere fällt. Aus dem Umstande aber, daß beide Bischöfe nicht vor ein Concil kamen, sondern vor kaiserliche Abgeordnete, möchte es scheinen, daß sie wegen politischer Ursachen verfolgt wurden; beide wurden nämlich der Theilnahme an einer Verschwörung in Afrika beschuldigt,
655 deren sie auch wol schuldig waren. Martin starb 655 im Exil,
662 Maximus wurde verstümmelt und starb 662.

654 Der Patriarch Petrus von Constantinopel erklärte 654 in seinem Synodalschreiben, daß er den Willen Christi nach seiner ganzen Person und seinen beiden Naturen unterscheide. Doch wollten in Rom Clerus und Volk dem neuen Bischof Eugenius, Nachfolger des Martin, nicht erlauben eher Gottesdienst zu halten, bis er sich erklärte, das Synodalschreiben des Petrus nicht anzunehmen, weil darin die zwei Willen nicht deutlich genug vorgetragen wären. Dies blieb aber ohne Folgen; Eugenius starb bald und sein Nachfolger Vitalian hatte Kirchengemeinschaft mit Constantinopel.

Durch das Verfahren des Kaisers wurde die Ruhe auf einige Zeit wieder hergestellt. Auf Constans folgt Constantinus IV. Pogonatus, ein unparteiischer Mann. Er befahl dem Bischof von Rom Domnus, Abgeordnete zu schikken, ehe er den griechischen Bischöfen bewilligte, des Martinus Nachfolger, nament-

lich Vitalian, zu streichen. Agatho (678), der bald auf 678
Domnus folgte, und Manſuetus von Mailand ſchikkten ihr Glaubensbekenntniß von zwei Willen ein. Darin unterſchieden ſie wenigſtens ebenſo ſtreng wie Neſtorius aber ohne das Zuſammenwirken beider Willen genau zu beſtimmen. Conſtantinus ließ 680 zu Conſtantinopel das 6te ökumeniſche Concil halten, 680
wo Manſuetus von Mailand, das longobardiſch war, Wilfried von York und einige fränkiſche Biſchöfe zugegen waren. Der Kaiſer ließ die Sache unterſuchen. Man führte Stellen aus den Kirchenvätern und Synoden an und ging auf Bibelſtellen ein, wie die, „Chriſtus ſei gekommen, nicht ſeinen Willen ſondern den des Vaters zu thun.“ Da gab der Patriarch Georgius von Conſtantinopel, Haupt der Monotheleten, nach und erklärte ſich für überwunden. Der Patriarch Macarius Biſchof von Antiochia in partibus infidelium gab nicht nach, kam daher ins Anathema; ebenſo wurden Honorius, Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Paulus, Petrus und Theodorus von Pharan für Kezer und Werkzeuge des Teufels erklärt. Es wurde die antimonophyſitiſche Formel ἐν δυσὶ φύσεσι behalten, und die vier Prädikate ἀσυγχύτως ἀτρέπτως etc. auch auf die beiden Willen angewendet, und feſtgeſezt, daß der der einen Natur eigenthümliche Wille, τὸ φυσικὸν τῆς σαρκὸς θέλημα, auch ein ἴδιον τοῦ θεοῦ λόγου geworden ſei. Das iſt der lezte Ausgang, den die Sache genommen hat und die Formel von zwei übereinſtimmenden Willen, von denen der menſchliche dem göttlichen untergeordnet iſt, iſt die kirchliche Lehre geblieben.

Vergleicht man dieſe Formel mit der ἔκθεσις des Heraclius, der einen Willen behauptete, und feſtſezte, der menſchliche Wille könne nicht dem Winke des λόγος entgegenſtreben ἐξ οἰκείας ὁρμῆς: ſo muß man ſagen, daß beide nicht unterſchieden ſind. Die ἔκθεσις läugnet nicht die ὁρμὴ der menſchlichen Natur; die einen ſagten alſo ὁρμή, die andern θέλημα. Die ἔκθεσις ſieht das νεῦμα τοῦ θεοῦ λόγου und die οἰκεία ὁρμὴ als einen

Willen an; die lezte Formel ſezt zwei θελήματα, hat ein und daſſelbe Wort aber nicht denſelben Begriff; der göttliche Wille gleich dem νεῦμα, der menſchliche Wille gleich der ὁρμή. Es iſt alſo eine philoſophiſche Frage, Ob man beide Begriffe unter den Ausdrukk θέλημα zuſammenfaſſen kann. Ein Hauptgrund gegen das ἓν θέλημα war wol der, daß man dieſen auf den göttlichen Willen bezogen, und glaubte, daß ein freier Wille nach der menſchlichen Natur aufhöre, den man Chriſto nicht abſprechen wollte. Hätte man den Ausdrukk in der ἐκθεσις recht gefaßt: ſo wäre daſſelbe herausgekommen. Die ὁρμὴ iſt auch ein νοερὸν, nur nicht dem göttlichen νεῦμα entgegen; ſie iſt alſo auch eine freiwillige, nur wegen der Vereinigung der Naturen dem göttlichen untergeordnet. Beides läuft hinaus auf den Ausdrukk des Theodorus von Pharan, der das θέλημα vermeidet, bloß von ἐνεργείαις redet und das menſchliche für ein ὄργανον des göttlichen hält.

Die monotheletiſchen Streitigkeiten brachten offenbar eine weitere Entwikklung der Chriſtologie, eines der allgemein gefühlten Bedürfniſſe, hervor. In dieſem Beſtreben der weiteren Ausbildung war man einig; die Entwikklung fing auch theoretiſch an, nur die Sache ſelbſt zeigte, daß mehr eine Neigung war zu Streit und zur Verkezerungsſucht ſtatt einer, in Liebe gegen einander die Sache weiter zu fördern. Hier kann man nun nicht anders als die Griechen als milder denkend beurtheilen als die Lateiner.

Sehen wir auf die ganz früheren zurükk: ſo müſſen wir ſagen, daß aus dieſen Streitigkeiten der Monophyſiten und Monotheleten die Chriſtologie zur vollſtändigen Entwikklung gekommen iſt, ſo weit es in dieſem Zeitraum möglich war, und es war kein Streit mehr über die Perſon Chriſti aufzuwerfen. Durch die pelagianiſchen und prädeſtinatianiſchen Streitigkeiten im Abendlande wurde die Anthropologie vollendet, das heißt es wurde die Lehre von der menſchlichen Natur, welche hierher gehört, in vol-

ler Klarheit aufgestellt. Durch die semipelagianischen Streitigkeiten, welche die Extravaganzen des Augustin vermeiden wollten, scheint das Resultat auf diesem Theile unterdrükkt zu sein, doch ein Paar Jahrhunderte später trat es wieder hervor. In der Begriffsentwikklung wären wir also zum Ende unserer Periode gekommen. Daß das sechste ökumenische Concil mit Anathematismen endete, liegt in der Analogie. Es wurden die verstorbenen heterodoxen Bischöfe, die einen Willen gelehrt, in den Bann gethan und für Werkzeuge des Teufels erklärt. Wenn man auf die Geringfügigkeit des Unterschiedes sieht und bedenkt, daß jemand zur Entscheidung der Sache mitgewirkt: so müssen wir davor schaudern. Wir sehen auf der einen Seite die Gewalt der Politik, auf der anderen die Gewalt der kirchlichen Autorität seinen Grund haben in der Eifersucht des römischen und constantinopolitanischen Bischofes.

Nachdem die Sache entschieden war, fand sich ein monotheletischer Mönch Polychronius, der von der Richtigkeit seiner Ansicht so überzeugt war, daß er es wollte auf ein Gottesurtheil ankommen lassen. Er wollte seine Formel auf einen Todten legen, und dieser werde auferstehen. Die Sache lief aber unglükklich ab, und das Gottesurtheil entschied auch gegen den Monotheletismus.

Es gab später noch eine Umwälzung in der Sache. 711 711
kam Philippicus Bardanes auf den Thron, erzogen von einem Schüler des Macarius, der den monotheletischen Lehrbegriff herrschend machte; nach zwei Jahren aber starb er, und sein Nachfolger Anastasius II. (713) führte die Autorität des 6ten Concils wieder ein. Der Patriarch Johannes von Constantinopel hatte aber die Formel des Philippicus unterzeichnet, und jezt suchte er sich vor dem römischen Bischof durch eine reservatio mentalis zu rechtfertigen, Er habe κατ' οἰκονομίαν gehandelt. Eine Merkwürdigkeit auf der sechsten Synode ist, daß Mansuetus von Mailand und die Abgeordneten des römischen Bischofs

Agathon das Anathema über den Honorius von Rom, der das ἓν θέλημα ausgesprochen, wirklich unterschrieben, und Papst Leo II. bestätigte das Anathema später. Die katholischen läugnen es aber oder wollen Theodorus lesen, der jedoch keinen apostolischen Stuhl hatte.

Die sechste Synode hatte es mit rein dogmatischen Sachen zu thun gehabt; man erinnerte sich aber später, daß sonst die Synoden auch Sachen der Kirchenordnung mit vorgenommen hatten; das war auf der sechsten und auch fünften versäumt
692 worden. Daher hielt der Kaiser Justinian II. 692 noch ein Ergänzungsconcil, πενθέκτη (Quinisextum) oder Trullanum, weil es unter dem gewölbten Dache des kaiserlichen Palastes, Trullus, gehalten wurde. Hier kamen große Differenzen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche zur Sprache. Man erklärte dort, daß man sich sehr gewundert habe zu hören, daß der römische Bischof verlange Presbyter, Diakonen und Subdiakonen sollten sich des ehelichen Umganges enthalten, wenn sie als verheirathete ins Amt träten; man verordnete das Gegentheil, daß, wenn verheirathete in den Clerus gewählt wurden, sie die Ehe fortfezen sollten, mit Anwendung des Spruches, Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen; den Bischöfen aber gestattete man die Fortsezung der Ehe nicht, und wollte auch nicht, daß nach der Ordination noch geheirathet würde; wer Bischof wurde mußte seine Frau in ein Kloster entfernen. Es war also nicht dieser Spruch, sondern die griechische Sitte. Allein Papst Sergius und die Occidentalen erkannten diese Canones nicht an und drangen darauf diese Versammlung nicht als neue Synode, sondern nur als eine, und dann natürlich unrechtmäßige, Fortsezung der sechsten anzusehen. Das römische Fasten am Sabbath und Sonnabend wurde als unchristlich verworfen, dagegen das schon ältere Verbot der Verheirathung zweier geistlichen Verwandten durch die Pathenschaft bestätigt. Dies ist wieder eine ganz eigne Art von Superstition, von der sich schwer

erklären läßt, wie sie entstanden sei. Man sah das Heben des Kindes aus der Taufe als eine Art Adoption an, was es doch auf keine Weise war, und nun wurde diese Adoption nach dem strengen Rechtsbegriff beurtheilt. Außerdem wurde auch den Geistlichen das Schenken Halten, und das Besuchen der Schauspiele verboten. Es gab also auch damals eine strenge und eine laxe Observanz.

Das Concilium Quinisextum ist eigentlich das Ende der ökumenischen Synoden; die folgenden unter diesem Titel beziehen sich lediglich auf die Bilderstreitigkeiten. Die Opposition der römischen Bischöfe gegen das Concil war nur vorübergehend. Der römische Bischof Constantin wurde (710) von Justinian 710
II. sehr ehrenvoll nach Constantinopel berufen, nahm dort im wesentlichen das Concilium Trullanum an, und ließ ein Gemälde von allen sechs ökumenischen Synoden in die Peterskirche sezen. Die Uebereinstimmung beider Kirchen dauerte aber nicht lange.

Es ist noch hier einer kleinen Partei zu erwähnen, die um diese Zeit 675 in Syrien und Armenien hervortrat, die Pauli- 675
cianer, die man für wiedererwachte Manichäer hielt. Allein es stimmt alles zusammen, sich die Sachen so zu denken, daß sie nur eine strenge Opposition gebildet gegen die Superstition und dagegen, daß das Priesterthum aus dem Judenthum ins Christenthum mit demselben Verhältnisse zum Volk übergegangen; und das drükkten sie marcionistisch aus, so daß der Gott des alten und neuen Testamentes nicht derselbe sei.

Wir wenden uns wieder zu der neuen Kirche des Occidentes, den Missionen Gregors unter den Angelsachsen. Von den Allemannen aus, zu denen der Irländer Columban gegangen, war durch einen Schüler desselben Gallus die Schweiz christianisirt worden. Bedeutender waren die Fortschritte, die das Christenthum unter den Angelsachsen und von da aus machte. Gewöhnlich wurden die englischen Könige Christen, wenn sie christliche Prinzessinnen zu Gemahlinnen hatten,

die sich zuerst freie Religionsübung ausbaten, und dann zur Bekehrung ihrer Männer wirkten. Der Streit zwischen der alten britischen und neuen englischen Kirche entschied sich wegen der Abgerissenheit von der griechischen Kirche immer mehr zum Vortheil des römischen Typus und allmählich nahm die ganze englische Kirche denselben an. Ueberhaupt blieb die angelsächsische Kirche in Abhängigkeit von Rom, und wir finden Reisen vieler englischen Prinzen dorthin ad semina apostolorum und eine
725 englische Schule in Rom (725). Wilfried, Bischof von York,
682 der entsezt worden, appellirte (682) nach Rom und wurde restituirt. Nicht zu erwarten war aber, daß im siebenten Jahrhun-
668 dert (668) ein Grieche Theodor von Tarsus auf den bischöflichen Stuhl zu Canterbury (Durovernum), Residenz des Königs von Kent und älteste Cathedrale in England, kam und dort eine griechische Schule stiftete; daher findet man, daß sich in England griechische Gelehrsamkeit, wenn gleich dürftig, aber doch etwas mehr als selbst in Italien, erhielt. Später war auch das Erzbisthum von York gestiftet worden und der Erzbischof Egbert gründete daselbst eine ähnliche griechische Schule.

Von dort her ist Beda venerabilis (673—735) gekommen[a]), ausgezeichnet durch seine Bibelauslegung in damaliger Zeit, der mit unverkennbaren Spuren von Kenntniß des griechischen schrieb, und es sogar zur Kritik des Textes anwandte. Zugleich nahm er Rükksicht auf den Standpunkt der Kirche, für welche er schrieb. Man sagt von ihm er sei einer der ersten gewesen, welche die Lehre vom Fegefeuer fortpflanzten, für deren Urheber man Gregor I. hält. Dieser ist aber ganz unschuldig daran; aus seinen Briefen so wie auch aus Beda's sieht man, daß diese Lehre sich aus der populären Vorstellung heraus entwikkelte. Beda trug sie zuerst dogmatisch vor, aber nicht als

a) Vielleicht auch Alcuin, wenigstens in der Schule des Erzb. Egbert von York erzogen, geb. 750. Schl.

etwas neues; die Vorstellung stammt mehr von Origines her. Gregor M. äußerte sich darüber so, Es sei etwas an der Sache, denn wenn man die Worte Christi von der Sünde wider den heiligen Geist betrachte, welche weder in diesem noch in jenem Leben vergeben würde, so könne man daraus schließen, es gäbe Sünden, die in jenem Leben vergeben würden, und da müsse es also einen Mittelzustand geben, der das motivirte; dies könnte wohl durch das läuternde Feuer geschehen. Er wies ihm aber seinen Wirkungskreis nur an für sehr kleine Vergehungen, welche hier nicht abgebüßt sind, die die spätere katholische Kirche nicht als Sünden ansah. In Beda findet diese Lehre sich auch noch nicht so ausgebildet, daß ein Verhältniß aufgestellt wäre zwischen der Wirkung des reinigenden Feuers und den ewigen Höllenstrafen. Das bildete sich so nach und nach, und kam mehr durch das praktische, durch das Gebet für die verstorbenen, besonders im Abendmahl und im Canon der Messe, woraus die Praxis hervorging, daß die Messe vorzugsweise diesen Zweck habe. Beda ist auch als Historiker durch seine historia ecclesiastica gentis Anglorum und sein Chronicon, besonders für die Geschichte der englischen und schottischen Kirche, bedeutend. Seine Commentare sind eigentlich Auszüge aus den Kirchenvätern, jedoch mit allegorischen und kritischen Bemerkungen; er ist aber eine einzelne Erscheinung ohne Zusammenhang in der Zeit [a]). Dasselbe läßt sich sagen von Isidorus Hispalensis, der aber älter ist. Er wurde Bischof 595, und war Vorsitzer auf der Synode zu Toledo.

Es gab im siebenten Jahrhundert noch Missionen unter den Juden, aber gewaltsame; der westgothische König Sisebut zwang sie, und wenn sie ihr Geld und ihren Leib lieb hatten, konnten sie sich dessen nicht erwehren. Isidorus that das Gute,

a) Er schrieb auch de natura rerum und eine Grammatik. — Dem Erzbischof Egbert rieth er, ausgeartete Klöster in Bisthümer zu verwandeln. Schl.

daß er sich an der Spize der toletanischen Synode dagegen stemmte, doch aber nachher es vertheidigte, wenn man den Juden die Kinder nahm, um sie im Christenthum zu erziehen, was doch nur ein Erlaß der Gewalt war, nicht Aufhebung ihres Prinzips [a]). Ein allgemeiner Beschüzer der Gelehrsamkeit ist er nicht gewesen; er verbot in seinem Kirchensprengel den Mönchen kezerische und heidnische Bücher zu lesen. Zwar hatte er recht, daß die Mönche keine Bildung und Verdauungsgabe hatten; es war nur schlimm, daß die Klöster damals die Pflanzschulen der Gelehrsamkeit waren.

Von der englischen Kirche aus verbreitete sich das Christenthum weiter unter die germanischen und slavischen Völker. Willibrod aus Northumberland ging zu Ende des siebenten Jahrhunderts nach Friesland, und sezte sich zu Utrecht fest, welches die erste Cathedrale hier wurde. Zu Anfang des achten Jahrhunderts ging Winfried (Bonifacius) nach Friesland, den Willibrod zu unterstüzen, richtete aber dann seine Wirksamkeit auf Hessen und Thüringen. Wenn man bedenkt, wie weit Bonifacius seine Thätigkeit ausgedehnt hat: so ist es freilich nicht möglich zu glauben, daß dies von ihm allein ausgegangen sei, sondern es bemächtigte sich dieser Geist vieler anderen, die sich an ihn anschlossen und theils auch unabhängig von ihm wirkten.
744 Sein Hauptpunkt wurde das von ihm 744 gestiftete Kloster Fulda. Er machte von Zeit zu Zeit Reisen nach Italien um Bericht zu erstatten und Instruktionen zu holen; daher ein reicher Briefwechsel zwischen ihm und dem römischen Bischof. Dabei ging er immer auf eine Autorität aus auch über die Kirchen, die nicht unmittelbar von ihm waren gestiftet worden. Er ließ sich in Rom von Gregor II. zum Bischof weihen; das erste Beispiel von Huldigung (homagium) vor dem römischen Bischof.

a) Von 638, wo man in Spanien nur getaufte Juden dulden will, flüchten sie ins fränkische Reich, wo sie nur von öffentlichen Aemtern ausgeschlossen waren. Schl.

Es schlich sich das aus dem deutschen Lehnswesen in die Kirche ein, und das legte für das Verhältniß der deutschen Kirche zum römischen Stuhl den Grund zu einer weltlichen Schattirung. Durch die römische Weihe bekam er die Vollmacht und den Befehl überall die römischen Gebräuche einzuführen. Er ordnete auf einer Reise in Baiern die vier Diöcesen Salzburg, Freisingen, Regensburg und Passau, und stiftete in Ostfranken die Bisthümer Würzburg, Eichstädt und Erfurt. Auf den Synoden in Ost- und Westfranken, die von Karlmann und Pipin berufen wurden, sehen wir ihn sich als Legaten des römischen Stuhls geriren und zu Soissons die Erzbischöfe von Rouen, Rheims, Orleans und Sens weihen. Er wurde 745 Erzbischof 745
von Mainz, von wo aus er am meisten die neuen Kirchen unter seiner Aufsicht halten konnte. Aber dies war nicht ein neuer Bischofssiz, sondern einer der ältesten, es wurde aber nun der Hauptsiz der Kirche in allen diesen Ländern. Außerdem wurde er die Mittelsperson zwischen den fränkischen Gewalthabern und römischen Bischöfen, salbte 752 Pipin nach Chilperichs Entthro- 752
nung, hatte also auch politischen Einfluß. Dies hängt zum Theil zusammen mit den Begebenheiten, die wir bei dem Bilderstreite berühren werden, wo sich das Verhältniß der Kaiser zu den römischen Bischöfen sehr feindselig gestaltete. Er führte in Rom auch Klage gegen die Irrlehrer Adalbert aus Franken und Clemens aus Irland, die sich der vielfachen Superstition, den Wallfahrten und Reliquien entgegensezten. Wenn er sich über falsche Brüder beschwerte: so war es vermuthlich nur das, Gregor II. hatte gegen das trullanische Concil die Ehe der Geistlichen verboten, die falschen Brüder waren also Geistliche die Frauen genommen. Wir finden also in der deutschen Kirche gleich von Anfang an die Superstition, aber auch gleich die Polemik dagegen; der Hauptcharakter der deutschen Kirche. Nach Niederlegung seines Erzbisthums wurde er 755 in Friesland erschlagen. Durch 755
Willibrod und Winfried kam das Christenthum auch unter die

Sachsen. Ein sächsischer König errichtete schon eine Schule für seine Landsleute in Rom, um für sie Lehrer zu erziehen. Diese Schule wurde fundirt auf eine eigene Abgabe, und diese hat man angesehen als erste Grundlage einer Abgabe an den römischen Stuhl, es war das aber keine Abgabe.

Unter den Franken war das Christenthum seit Chlodwig weiter verbreitet worden. Jezt ging das merowingische Haus zu Ende und das pipinische Haus fing an die Macht in Händen zu haben. Karlmann hat sich besonders in die kirchlichen Angelegenheiten Frankens gemischt; so verbot er, daß Bischöfe, die ohne Gemeinde herumschwärmten, Geistliche weihten. Das läßt sich nur erklären durch Reactionen des Heidenthums, welches die christlichen Priester vertraten. Seinen Geistlichen verbot er das Jagen und in den Krieg ziehen, ausgenommen zum Feldgottesdienste. Das ist ein Zeugniß, daß sie bedeutende Güter hatten und Lehnsträgrr waren; die neuen Bisthümer und Klöster bekamen nämlich immer ein Territorium um sich zu erhalten. Die öffentlichen Versammlungen waren daher sehr gemischt, und es ist leicht zu erklären, warum unter Karl dem Großen auf den Reichstagen die geistlichen Angelegenheiten entschieden wurden. In Spanien war dasselbe aber auf entgegengesezte Weise.

Das westgothische Reich war ein Wahlreich, und dort wurden die Könige auf den Reichstagen von den Großen des Reichs und den Bischöfen gewählt; daher gewannen die vielen Synoden, auf welchen die äußeren Angelegenheiten der Geistlichen bestimmt wurden, dort das Ansehn von Reichstagen. Doch sind wir hier im achten Jahrhundert auch gleich beim Untergang der spanisch-christlichen Könige, und, während die Araber fast ganz Spanien inne hatten, geschah dort nichts.

Von Karlmann heißt es, daß er auch die erste Säcula-
743 risirung vorgenommen. Auf einer Synode zu Leptinae (743) hatte er sich einen großen Theil der Kirchengüter gegen einen

jährlichen Zins übergeben lassen, ein Anfang, die Geistlichen zu depossediren. Da es auf einer Synode geschah, so konnte es nicht ohne Einwilligung der Geistlichen geschehen sein; es hing dies mit seinem System zusammen, die Geistlichen den weltlichen Angelegenheiten zu entziehen. Das war auch der Grundsaz von Gregor II.; er sah ein, daß es weit besser sei, wenn sich die Geistlichen nicht um weltliche Angelegenheiten zu bekümmern hätten, die weltlichen Fürsten aber auch nicht um geistliche. Wenn das der Grundsaz des römischen Stuhles geblieben wäre: so würde es um die Entwikklung der Kirche in den folgenden Jahrhunderten weit besser gestanden haben.

Um diese Periode zu endigen, müssen wir noch einmal auf Constantinopel zurükkommen, um die Bilderstreitigkeiten im ersten Viertel des achten Jahrhunderts zu betrachten. Es war schon lange neben den Reliquien mit den Bildern ein an Idololatrie grenzendes Unwesen getrieben [a]), und man war schon genöthigt gewesen dies gegen Juden zu vertheidigen, so wie auch die Wunder welche bei denselben sollen vorgegangen sein; aber es hatten sich auch schon dagegen mehrere Stimmen erhoben. So ließ zu Gregors I. Zeit ein Bischof von Marseille alle Bilder aus der Kirche nehmen, weil man sie anbete, und Gregor lobte ihn wegen seiner rechten Sache; nur habe er nicht Recht gehabt, sie alle aus der Kirche zu entfernen; sie seien doch ein Ersaz für die, welche nicht lesen könnten, und denen dürfe man diesen Ersaz und dies Erbauungsmittel nicht nehmen. Diese Ansicht war sehr richtig und evangelisch. In den Bilderstreitigkeiten beriefen sich die Vertheidiger derselben auf den langen Gebrauch, wonach sie zum frommen Hausbedarf gehörten. Man sieht aus dieser Vertheidigung in den Briefen Gregors II., daß es noch keine Bilder von Gott dem Vater gab; aber Gregor führte keinen

a) Nach einer Erzählung des Sophronius versprach der Teufel einen nicht mehr zu versuchen, wenn er das Bild der Maria mit Christo nicht mehr anbeten wolle. Schl.

andern Grund an, als, Wir können Gott Vater nicht abbilden, weil wir ihn nicht genug kennen. Das klingt nach Anthropomorphismus der ägyptischen Mönche.

In Constantinopel aber war das Unwesen wegen der zu großen Pracht der Kirche seit Constantins Zeit zu arg geworden. Justinian verordnete zur Sophienkirche 60 Aelteste, 100 Diakonen, 40 Diakonissen, 90 Subdiakonen, 110 Anagnosten, 25 Sänger, 100 Thürsteher und der Schmukk der Kirche zu den heiligen Geräthen betrug 40,000 Pfund Silber. Bei solcher Pracht und Aufwand läßt sich schließen, daß auch der Schmukk der Bilder immer höher gestiegen sei. Kaiser Leo III. Isauri-
717 cus verbot daher 717 gänzlich die Verehrung der Bilder, und ließ sie etwas später ganz aus den Kirchen in Constantinopel wegschaffen, wahrscheinlich weil das erstere nicht genug half. Es ist schwer sich hier eine Nebenabsicht zu denken, sondern es fing rein für sich an. Man hat aber doch etwas aufgespürt, was jedoch keine Kritik aushält; dem Leo wäre nämlich in früheren Jahren seine kaiserliche Würde von jüdischen Wahrsagern geweissagt, diese hätten sich aber ausbedungen, er solle die Bilder Christi und der Maria wegschaffen lassen. Daß den Juden beide ein Greuel waren, ist gewiß; da sie aber glaubten, daß der Haß Gottes die Christen deshalb treffen müßte: so mußten sie eher die Verbreitung derselben wünschen.

Der Patriarch von Constantinopel Germanus widersezte sich anfangs dem Kaiser, da er aber nicht durchdringen konnte, legte er seine Stelle nieder, welche sein Syncellus Anastasius erhielt. Es entstanden in Constantinopel Unruhen und eine Empörung auf den Cycladen; es erfolgte Widerspruch des römischen Bischofes Gregor II. Dieser stellte den Grundsaz auf, Die Geistlichen sollten sich weltlicher Angelegenheiten enthalten und die Fürsten kirchlicher, ja es war die Rede davon einen neuen Kaiser in Italien zu wählen; doch wurde dieser Muth gekühlt durch die Longobarden, die sich Rom näherten. Der Kaiser war gegen diese

Opposition nicht gleichgültig, sondern ließ die Einkünfte der römischen Kirche in Calabrien und Sicilien einziehen, die auf 2½ Talente geschäzt wurde. Gregor suchte aber auch die Bilderstürmerei schriftlich zu widerlegen, Die Bilder gehörten schon ganz der Privatandacht an, Bischöfe hätten Bilder auf die Synoden mitgenommen und kein frommer Christ reise ohne dieselben; sie würden nicht λατρευτικῶς sondern bloß σχετικῶς verehrt. Λατρεία war der Ausdrukk für den Gottesdienst, das andere sollte bloß die Verehrung des dargestellten Gegenstandes ausdrükken.

Ein anderer Vertheidiger war Johannes Damascenus, einer der größten Dogmatiker seiner Zeit, es ist aber wenig eigenes in seiner Dogmatik, sondern eine Zusammentragung der Beschlüsse der Concilien und der für katholisch gehaltenen Kirchenlehrer. Johannes lebte unter dem Chalifate und hat darum etwas freier reden können. Er schrieb Vertheidigungsreden für die Bilder, worin er viel weiter ging als Gregor; er stellte darin den Saz auf, Da die Heiligen Miterben Christi wären, συγκληρονόμοι χριστοῦ (sie theilen das Besizthum Christi): so müßten sie auch Theil haben an der Anbetung Gottes und Christi. Christus war schon lange der Gegenstand der Anbetung, obgleich seit einigen Jahrhunderten auch schon Widerspruch auf Synoden vorgekommen war; alle Gebete am Altar sollten bloß an Gott den Vater gerichtet sein. Nun wissen wir hier keinen Unterschied von der λατρεία zu finden, und dessenungeachtet blieb auch Leo bei seinen Maßregeln und sein Nachfolger Constantin V. Copronymos (741—775) sezte sie mit Glükk fort; ein Aufruhr seines Schwagers Artabasdus wurde bald gedämpft.

Es ist noch etwas merkwürdiges nachzuholen aus der Vertheidigung des Damascenus. Es trat nämlich der Widerstand gegen die Bilder so auf, daß man das Alte Testament dagegen stellte, und da erklärt sich Johannes stark gegen die Autorität desselben: „Wir, die wir eine richtigere Erkenntniß von Gott hätten, müßten auch besser wissen als Moses, was abgebildet

werden könne und dürfe." Wenn das rein in der Theorie vorgekommen wäre: so würde jeder und auch Damascenus, wenn es ein anderer behauptet hätte, gesagt haben, das sei gnostisch; hier aber ging es hin. Seine Dialektik in der Vertheidigung der Bilder war auch nicht besser, Wenn man die Bilder verwerfen wolle: so müsse man auch alle Arten von Bildern verwerfen, also auch die Typen, Symbole, Abendmahl, ja Christum selbst, weil er das Bild Gottes genannt werde. Um die Bilderfeinde unter eine Häresie zu bringen, nannte er sie Manichäer, weil das eine Herabsezung der Materie sei. Dann hätte jedoch Christus auch ein Manichäer sein müssen, weil er die Anbetung Gottes nicht im Tempel, sondern im Geist und der Wahrheit verordnete. Er berief sich auch auf die Verehrung des Kreuzes und der Lanze.

Weil nun solche dogmatische Vertheidigungen eingingen,
754 schrieb Constantin 754 eine Synode nach Constantinopel aus. Der römische Bischof Stephanus beschikkte sie gar nicht, weil er meinte, daß ein Kaiser, der so gegen die Heiligthümer der Kirche wüthe, nicht das Recht habe eine Synode zu berufen; da wurde also die Orthodoxie des Kaisers im voraus verschrien. Das Patriarchat von Constantinopel war eben erledigt, die übrigen Patriarchate standen unter arabischer Herrschaft, und so war der Bischof Theodosius von Ephesus der vornehmste und hatte den Vorsiz; neben ihm präsidirte ein Bischof von Pergae, wahrscheinlich als Senior der 328 Bischöfe. Diese Synode war, vom bestimmten Willen des Kaisers unterrichtet, von den stärksten Vertheidigern der Bilder entblößt, der Kaiser selbst in der Nähe, was sie also sagen würde, ließ sich im voraus ersehen. Die dogmatischen Verhandlungen sind indeß merkwürdig: „Die Kunst der Maler, wenn man sie auf Christum anwendete, lästere die Menschwerdung Christi, und unterstüze die trennende Lehre des Nestorius, denn abgebildet könne nur die menschliche Natur werden, oder man müßte die vermischende eutychianische Voraussezung dabei zum Grunde legen. Der Glaube komme aus der

Predigt durch das Wort, so bestehe er und so müsse er erhalten werden; das sei der wahre Glaube, kein Glaube entstehe aus der Anschauung der Bilder, sie seien daher überflüssig." Die Bilder wurden daher verurtheilt, aber sehr inconsequent durften die an die heiligen gerichteten Gebete beibehalten werden. Der eigentliche Keim der Idololatrie wurde also nicht einmal durch diese Synode getilgt. Die Bilderverehrer im allgemeinen und ins besondere der verstorbene Patriarch Germanus und Johannes Damascenus wurden anathematisirt, die Vertheidiger der Bilder wurden verfolgt, es kamen sogar Hinrichtungen vor.

Leo IV. (bis 775) fuhr auf diesem Wege fort, seine Ge- 775
mahlin Irene war aber auf der andern Seite, hielt sich sogar Bilder unter dem Kopfkissen. Der Kaiser trennte sich von ihr, aber nach seinem Tode regierte sie als Vormünderin ihres Sohnes und nach dessen Tode (797) allein. Sie suchte unter der 797
Hand die Bilder wieder in Gang zu bringen, da aber die Bilder auf einer allgemeinen Synode verdammt waren, so konnten sie nicht anders als auf einer allgemeinen Synode wiederhergestellt werden. Zu Constantinopel wollte der erste Versuch nicht gelingen. Es war schon die Abneigung gegen die Bilder allgemein geworden, 50 Jahre dauerten die Maßregeln gegen dieselben, ein großer Theil der Christen war ohne Bilder erzogen worden. Die nach Constantinopel gerufenen Bischöfe machten daher Rathschläge, wie diese Synode nicht zu Stande zu bringen wäre; Bischöfe und Militair waren dagegen, und die Synode ging wieder auseinander. Im folgenden Jahre 787, 33 Jahre nach 787
der lezten Synode, berief sie eine neue nach Nicaea, die auch vom römischen Bischof Hadrian beschikkt wurde. Den Vorsiz führte der Patriarch Tarasius von Constantinopel unter dem Titel eines ökumenischen Patriarchen. Die Synode fing gleich damit an, was man mit denen machen wolle, die sich im vorigen Jahre gegen die Bilder gezeigt hätten. Die Sache war also schon im voraus festgestellt. Hadrians Briefe für die Bil-

der wurden gelesen und applaudirt, Schriftstellen und Stellen aus den Kirchenvätern angeführt und die von der früheren Synode angeführten für untergeschoben erklärt oder ausgegeben für Stellen ohne den heiligen Geist. Dahin gehört auch Eusebius von Caesarea, der nun als Arianer verkezert wurde, weil sich nichts für die Bilder in ihm fand. Mit den Bibelstellen ging es aber schlecht; man konnte sich bloß auf die Cherubim berufen, diese waren aber keine εἰκονες sondern symbolische Figuren ohne Verehrung. Das war also die schlechteste Vertheidigung. Man berief sich daher auf das Alter der Bilder und die Stelle Pauli wurde angeführt, Sie sollten bleiben bei dem, was sie gelehrt worden; doch solle den Bildern keine λατρεία erwiesen werden, sondern eine προσκύνησις τιμητική, ein verehrungsvolles Niederwerfen, keine Anbetung; denn προσκύνησις ist bloß die äußere Seite zur λατρεία, dazu gehörte aber Räuchern und Lichteranzünden. Um der Synode mehr Gehalt zu geben, wurden Anathematismen aus früherer Zeit wiederholt, des römischen Bischofs Honorius und des Origenes. Nun aber war es freilich schwer, daß eine ökumenische Synode gradezu sollte die andre aufheben, man sagte also, jene sei keine ökumenische Synode gewesen. Das war aber keine Synode eigentlich gewesen. Hier suchte man nun den Makel darin, daß kein Patriarch dabei gewesen sei; sie habe auch den heiligen Geist nicht gehabt. Wie dies mit dem ökumenischen zusammenhängt, weiß man auch nicht, denn allen Synoden wurde ja der heilige Geist zugeschrieben. Das war die lezte, ihrer eigenen Angabe nach, ökumenische Synode; kein glänzender Ausgang für diese Anstalt, auch wird sie von vielen nicht als solche anerkannt. Es war die lezte Synode und auch die erste, die unmittelbar unter den Auspicien einer Frau gehalten wurde.

Hier am Schluß dieser Periode müssen wir uns noch nach dem Occident umsehen, wo die nicänische Synode großes Aufsehen machte. Karl der Große ließ die Beschlüsse dieser Synode,

nämlich durch ein besonderes Buch, quatuor libri Carolini, widerlegen, welches er selbst verfaßt haben soll, nach den meisten aber Alcium [a]). Dieses Buch ließ er hernach der Synode von Frankfurt vorlegen und diese verwarf alle Anbetung und Verehrung der heiligen. Das Buch schikkte Karl selbst dem römischen Bischof Hadrian, der es zu widerlegen suchte, doch seine Abgeordneten auf der frankfurter Synode sprachen nichts gegen die Beschlüsse dieser Synode. Er ließ es sich also gefallen. In die strengen Maßregeln der Bilderstürmer ging Karl nicht ein, er wollte als Verehrer der Künste und Wissenschaften die Bilder haben, wie Gregor I. es verordnet hatte.

Hierbei wie bei den monotheletischen Streitigkeiten wird man nicht verkennen den immer tieferen Verfall der griechischen Kirche. Die ideale Production zeigte sich schon in dem monotheletischen Streite sehr schwach, in diesem hier ist gar nichts bedeutendes zu Stande gekommen. Das beste sind noch die Reden des Johannes Damascenus [b]), außerdem wurde der Verfall immer größer. In der Schriftauslegung wußte man fast nichts mehr als Sammlungen und Auszüge zu machen aus früheren Kirchenleh-

---

a) Frobenius spricht dies Buch dem Alcium ab. Es sollte es wol kein Benedictiner geschrieben haben. — Hadrian in seiner Widerlegung jenes Buchs führt auch die Heilkraft der ehernen Schlange an. Schl.

b) Hauptzüge seiner Lehre etwa folgende: In die Lehre von der Schöpfung ist die Physik mit eingeschlossen. — Er unterscheidet das θέλημα προηγούμενον und ἑπόμενον. — Das προορίζειν Gottes ist geringer als sein προειδέναι. — Das Weib ist erst wegen des vorhergesehenen Falles erschaffen. — Das Wort ist mit dem Fleische durch Vermittelung des Verstandes (νοῦς oder διάνοια?) vereinigt worden. — An Weisheit und Gnade hat Christus nur so zugenommen, daß er das Wachsthum der Menschen sich zugeeignet hat, nicht aber an und für sich; dies sei nestorianisch. — Er sizt zur Rechten Gottes leiblich nicht örtlich. — Von stellvertretender Versuchung kommt nichts vor; von Zurechnung der Sünde Adams auch nicht. — Abendländisches Gegenstükk zum Werk des Damascenus sind Isidorus Hispalensis sententiarum libri tres und Ildefons von Toledo Liber adnotationum de cognitione baptismi. Schl.

rern. In andern Wissenschaften ist wenig oder nichts mehr geschehen; einzelne Schriftsteller und Gelehrte, Aerzte, Mathematiker, eine Reihe Geschichtschreiber, die aber nur den Instinkt über den gänzlichen Verfall dieser Zeit verkündigen, sie sind aber auch untergeordnet, wie Theophylact, Georgius Syncellus, ein monotheletischer Schriftsteller, Nicephorus von Constantinopel.

Als Leo Isauricus seine Maßregeln zur Wegschaffung der Bilder nahm und auch in Italien durchdrang, entstand hier eine allgemeine Empörung, da man sich sehr für die Bilder interessirte. Leo schikkte nach einigen Jahren eine Flotte nach Italien, die Empörung zu dämpfen, allein diese ging durch Sturm verloren; der erste Stoß, den das byzantinische Kaiserthum in Italien erlitt. Die Longobarden machten mehrere Male Anstalten zur Eroberung Roms, daher rief schon Gregor III. Karl Martell zu Hülfe, das heißt, er wünschte, daß die Franken die ehemals kaiserlichen Besizungen für sich nehmen möchten; allein Karl und seine beiden Söhne Karlmann und Pipin beschäftigten sich mehr mit Synoden, so daß sie keine Zeit für die Longobarden zu haben glaubten. Als Karlmann Kleriker wurde und Childerich III. der lezte seines Hauses war, wandte sich Pipin mit der Frage an
741 Papst Zacharias (741), Ob es recht sei, daß Childerich, der keine Macht hätte, noch den Namen König führen dürfe. Der Papst erklärte sich für die Usurpation. Als bald darauf der longobardische König Aistulph Rom bedrängte, reiste Stephan II. als büßender und leidtragender zu Pipin, um gegen die Longobarden Hülfe zu erlangen. Er salbte Pipin und seine Söhne, ja ernannte sie zu römischen Patriciern. Pipin zwang Aistulph das eroberte Exarchat herauszugeben, und schenkte es dem hei-
754 ligen Petrus (754); der erste Anfang einer eigentlich regierenden Macht der Päpste. Dieser Gedanke konnte dem Pipin nicht etwas fremdes sein, da die Bischöfe in Frankreich und Spanien weltliche Territorien besaßen und Lehnsträger waren; doch ist die

Schenkungsakte nicht in der Urform vorhanden, und wir wissen nicht, wie weit sich die Schenkung erstrekkte, oder ob ihm bloß das Land als Lehn übergeben wurde, oder ob ihm gar nur die Einkünfte des Landes überwiesen wurden. Nachher schikkte der Kaiser Constantin einen Gesandten an Pipin, um wegen Rükkgabe des Exarchats mit ihm zu unterhandeln. In der Zusammenkunft zu Gentilly (Gentiliacum) bei Paris, wo über den Zusaz filioque in der Trinitätslehre und über die Bilderverehrung verhandelt wurde (767), machte Pipin beschränkende Bestimmun- 767
gen wegen der Bilderverehrung, wogegen Papst Stephan III. die Bilderverehrung sanctionirte; also eine Verschiedenheit innerhalb des Abendlandes. Als nach Pipins und Karlmanns Tode (771) 771
Karl der Große Alleinherr geworden und im Krieg mit den Sachsen verwikkelt war, glaubten die Longobarden freies Feld zu haben und eroberten das Exarchat wieder. Karl sezte aber den Krieg gegen die Sachsen fort, und zog 773 gegen Desiderius, 773
belagerte 774 Pavia und kam nach Rom, wo er die Schenkung 774
Pipins erneuerte; Desiderius ergab sich noch 774. Von hier an schreibt sich die Herrschaft Karls, da alles, was im Occident allchristlich war, unter seine Herrschaft kam. In der ersten Schenkung war Rom nicht mit eingeschlossen gewesen, da es noch den Griechen dem Namen nach gehörte. Karl sah sich aber als den Herrn Roms an und nannte auch Rom und Ravenna unter seinen Hauptstädten. Doch zwei Jahre nachher wurde in Rom die Schenkung Constantins erdichtet, um es auf ein recht altes Datum zurükkzuführen und darin wurde denn Rom mit einbegriffen.

Das Christenthum wurde in dieser Zeit theils durch Gewalt, theils durch rechte Mittel unter die Sachsen immer weiter verbreitet, und 785 ließen sich Wittekind und Alboin taufen. 785
Karl legte den Sachsen den Zehnten an den Klerus auf als ein göttliches Recht (803). Dies war schon länger auf Synoden 803
festgesezt worden. Alcuin stellte Karln die Schwierigkeit davon

vor und den Zehnten als eine Last, welche kaum die alten Christen ertrügen, und erklärte sich stark gegen gewaltsame oder übereilende Maßregeln. Osnabrück, Bremen, Paderborn, Münster waren in Sachsen die ältesten Bisthümer, hernach Verden, Halberstadt, Hildesheim. Bei der schnellen Verbreitung des Christenthums war es nicht anders möglich, als daß ein großer Theil der Geistlichen sehr unwissend sein mußte; die Mönche waren zum Theil sehr roh. Dies zusammengenommen giebt freilich keinen guten Begriff von dem Christenthum in dieser Zeit in diesen Gegenden. Aber man muß es nur ansehen als einen Ausgang vom Heidenthum und sich wundern, daß sich doch noch so schnell das innere und wahre des Christenthums mit ihm
791 entwikkelte und verbreitete. In dem Kriege mit den Avaren (791) in Istrien suchte Karl auch dies Volk zu christianisiren.

Wir können hier verweilen, um die ersten Anfänge occidentalischer Bildung zu betrachten, wozu Karl die ersten Keime gelegt hatte. Karl sorgte dafür, daß in den Klöstern die Verordnung Benedicts die Bücher zu vervielfältigen aufrecht erhalten wurde. Er stiftete Schulen, von denen die zu Orleans und Tours die berühmtesten sind; die Schola Palatii begleitete den Kaiser überall, wohin er seinen Siz verlegte, außer in eigentlichen Kriegszügen, und dort wurden seine eigenen und die Kinder der großen in Geschichte und lateinischer Sprache unterrichtet. Er suchte Gelehrte an sich zu ziehen wie Paul Warnefrid a) und Petrus Pisanus, zwei Longobarden, und besonders Alcuin, einen Angelsachsen, in der Schule des Erzbischofs Egbert von York erzogen. Der Kaiser hatte ehe er regierte ihn auf einer Reise nach Rom kennen gelernt, wohin er, damals wol Vorsteher der Schule zu York, geschikkt wurde um das Pallium für den neuen Erzbischof von York zu holen. Diesem übertrug der Kai-

a) Er war Diaconus in Aquileja, hatte großes Verdienst um das Bücherabschreiben, retablirte auch die Unterscheidungszeichen; er schrieb de gestis Longobardorum.

ser, als er sich 782 ganz zu ihm begeben hatte, die Palastschule, 782
die Aufsicht über drei Klöster und die Anlegung aller wissenschaftlichen Anstalten a).

Auf der Synode zu Frankfurt, wo Karl das Gutachten seiner Bischöfe über die Bilder einholte, wurden auch die adoptianischen Streitigkeiten entschieden. Die Hauptpersonen waren dabei Elipandus, Erzbischof von Toledo, unter arabischer, und Bischof Felix von Urgel unter fränkischer Herrschaft. Diese hatten unter sich diese Frage aufgeworfen und bejaht, daß Christus seiner Gottheit nach der wahre, und seiner Menschheit nach der adoptirte Sohn Gottes sei. Nun fällt es auf, woher die Frage kam. In dem Erfolg der Streitigkeiten beriefen sich diese Männer auf die alten spanischen Liturgien, wo die Phrase stand per adoptivi hominis passionem „durch das Leiden des als Sohn angenommenen Menschen." Die ganze Richtung der Streitigkeiten war nun, die beiden Naturen in Christo heraustreten zu lassen; dasselbe wovon Nestorius ausging, nur daß sie sich hier anders wendete. Im Orient wurde, obgleich Nestorius verdammt worden, durch die Verneinung der Annahme eines Willens, alles bejaht, was Nestorius gewollt hatte. Der eigentliche Grund des Mißverständnisses lag im Ausdrukke *υἱὸς θεοῦ*, den einige für den ganzen Christus, andere bloß für seine Gottheit nahmen. Im Occident wurde der Ausdrukk filius Dei geschieden, In einem Sinne gehe er auf das göttliche in Christo, und seze die ewige Zeugung voraus, im anderen Sinne gehe er auf das menschliche, da sei der Ausdrukk nur ein übertragener; *τὸ τέκνον σου Ἰησοῦς* bei Petrus ebenso wie *τέκνα*, der erstgeborene unter vielen Brüdern. Es war daher natürlich, daß Alcuin dies für nestorianisch erklärte; Felix

a) Seine Commentare sind Auszüge. — de fide sanctae trinitatis ad Carolum enthält schon deutliche Anwendung aristotelischer Dialektik. — 793 ordnete er die Schule zu Tours, wo er Abt eines Klosters wurde. In Lyon Sänger- und Leser-Schule. Schl.

dagegen erklärte seine Gegner seien Hyperapollinaristen. Nestorius hatte auch statt des λογικὸν in Christus die Gottheit gesezt, wonach keine Ausbildung mehr möglich war. Felix behauptete nun, daß danach noch angenommen werden müsse, Wenn Christus auch seiner menschlichen Natur nach der eigne und wahre Sohn des Vaters ist: so hätte er die Menschheit, das caro, auch vom Wesen des Vaters hernehmen müssen [a]); eine Consequenz, die man dem Apollinaris aufbürdet, und so wäre dann das doketische herausgekommen. Der asturische Mönch Beatus widerlegte den Felix sehr ungeschikkt. Bischof Hadrian I. von Rom warnte
785 785 durch ein Circular alle spanischen Bischöfe vor der Lehre des Elipandus als einer nestorianisirenden.

Karl der Große hatte auch davon Notiz genommen, und
792 792 auf der Synode zu Regensburg die Adoptianer anathematisiren lassen. Felix wurde gezwungen zu widerrufen, und Karl schikkte ihn gefangen nach Rom, daß er da besser belehrt werden solle. Nachdem er dort im Gefängniß durch Hadrian belehrt ein rechtgläubiges Glaubensbekenntniß aufgesezt hatte und wieder frei geworden, kehrte er zu seiner Meinung zurükk, begab sich in das arabische Spanien und der Streit fing von neuem an. Man hat ihm das nicht als einen Meinungswechsel, auch nicht als eine Feigherzigkeit auszulegen; man suchte sich in allgemeinen Formeln zu vereinigen, nachher konnte man aber sich nicht darin finden und kehrte zu seinen alten Formeln zurükk. Alcuin schrieb adversus haeresin Felicis und erklärte sie für nestorianisch. Er macht darin aufmerksam auf den Unterschied zwischen assumere und adoptare und bittet den Felix sich doch nicht um Eines Wortes willen von der Kirche zu trennen. Daher ließ Karl nach einer nochmaligen Widerlegung Hadrians aus
794 sehr unzureichenden Schriftstellen 794 zu Frankfurt eine neue

a) Felix behauptete auch, Christus sei dem Fleische nach nur nuncupative ipse, was Alcuin auch mißverstand. Schl.

Synode unter seinem Vorsiz halten, wo auch der Diaconus Alcuin zugegen war; etwas gegen die Regel laufendes. Etwas merkwürdiges auf dieser Synode war, daß die fränkischen und italienischen Bischöfe für sich allein ein Gutachten abfaßten. Man weiß überhaupt seit Karl dem Großen nicht mehr, ob eine Synode ein Concil oder ein Reichstag war. Die Bischöfe waren immer zugleich Reichsstände; waren weltliche Angelegenheiten zu verhandeln, so mußten sie als Lehnsträger da sein, und es wurden dann gleich weltliche und geistliche Sachen abgemacht. Daraus entstand nun, daß die Bischöfe geistliche und weltliche Angelegenheiten vermischten; der Grund aller späteren Verwirrung, Verwechselung und gegenseitiger Beeinträchtigung des weltlichen und geistlichen Regiments, und der Kaiser glaubte dasselbe Recht auf einer Synode wie auf dem Reichstag zu haben. Es ist sehr gewöhnlich daß man diese ganze Entwikklung auf eine andere Weise ansieht, und gewöhnlich haben die protestantischen Geschichtschreiber das alles dem römischen Stuhle zur Last gelegt. Der Grund lag aber in der Dotation der Cathedralen von Einführung des Christenthums an, und in den weltlichen Ansprüchen der Geistlichen, die dadurch begründet wurden. Daß die römischen Bischöfe nun nachher nicht geringer sein wollten als fränkische und spanische Bischöfe, war sehr natürlich, daher alle Schenkungen Pipins und Karls günstiger ausgelegt wurden als sie waren.

An der Spize der italienischen Bischöfe in Frankfurt stand der Erzbischof Paulinus von Aquileja. Dieser sprach im Namen der italienischen Bischöfe gegen die sogenannten Adoptianer; er traf aber den rechten Punkt nicht, obwol es auch nicht ohne Scharfsinn war, wenn er sagte: Es lasse sich kein Punkt angeben, wo die Adoption anginge, denn wenn sie erst lange nach der Geburt geschehen sei, müßten vorher zwei ganz verschiedene Christus gewesen sein. Nun sagte er aber, Die Adoption könne auch nicht im Mutterleibe geschehen sein, da dann auch die Ma-

ria müßte adoptirt worden sein. Christus könne der Adoption, *υἱοθεσία*, nicht selbst bedurft haben, da er sie uns verschaffe. So läßt er sich also in leere Spizfündigkeiten ein. Anders die Franken [a]). Die Spanier hatten unterschieden *μονογενής*, den göttlichen Christus, und *πρωτότοκος*, den Menschensohn, den ersten unter vielen Brüdern. Da den gläubigen eine *υἱοθεσία* beigelegt war: so sei er daher *υἱὸς ἀνθρώπου* genannt worden. Dagegen argumentirten die Franken ohne etwas gründliches vorzubringen, und zeichneten sich vor den Italienern nur durch eine gewisse Rohigkeit im Anathematisiren aus, und wollten die Kezer ausgerottet wissen. Karl schikkte einige angesehene Geistliche persönlich mit den Beschlüssen dieser Synode zum Felix und bat ihn seine Meinung aufzugeben. Karl trug auch dem Alcuin auf an den Elipandus zu schreiben, und dieser Schriftwechsel spricht nicht sehr für den Elipandus. Zwar schreibt ein Diakonus an einen Erzbischof, aber Elipandus schimpft sehr auf das Concil. Felix kam nach Aachen und auf einer Synode daselbst that er, wahrscheinlich nur weil er die Sache nicht einer Trennung werth hielt, einen Widerruf, der aber nur darin bestanden zu haben scheint, daß er dem Urtheil der occidentalischen Kirche gegen das beitrat, was man dem Nestorius Schuld gab. Man hat es ihm nachher als einen Rükkfall ausgelegt, wenn er sagte, Christus habe nach seiner menschlichen Natur einiges nicht gewußt. Er hatte darin Recht, daß, wenn Christus die Allwissenheit während seines menschlichen Lebens hatte, er mit keinen Sinnen wahrnehmen konnte; Allwissenheit in die menschliche Natur hineintragen, ist gänzlicher Docetismus, da bei ihr alle Wahrheit der menschlichen Natur zu Grunde geht. Wenn er sich aber fortreißen ließ gegen das von Paulinus gestellte Dilemma zu behaupten, Er wolle lieber behaupten, Christus sei erst in der Taufe adoptirt: so kommt hier ein anderer Docetismus heraus, und der Göttlich-

a) Karl ließ also gleichsam nach Provinzen stimmen. Schl.

keit Christi geschieht Abbruch. Beide Parteien entfernten sich also immer weiter. Nach der Synode zu Aachen treten die meisten Adoptianer zur katholischen Kirche zurükk, eine Trennung entstand daraus nicht. Duns Scotus hat nachher dasselbe wie Felix behauptet, ohne verkezert zu werden, und so sind die Parteien wieder in die katholische Kirche hineingekommen, denn der Dyotheletismus ist auch im guten Sinne nestorianisch.

Das politische Verhältniß der Stadt Rom entschied sich 800 sehr vortheilhaft für Karl. Schon Hadrian gab Karln 800
das Recht, den römischen Bischof einzusezen und weihen zu lassen und alle Erzbischöfe und Bischöfe seines Reichs erst zu belehnen, ehe sie geweiht werden dürften. Leo III. (B. 796) schikkte Karln die Fahne der Stadt, und bat um einen Abgesandten, den Eid der Treue anzunehmen. Karl hielt über ihn 800 in Rom ein rechtfertigendes Gericht, so jedoch, daß sich Leo nur durch einen Eid reinigte, indem die Prälaten sagten, sie könnten nicht über ihn richten. Leo krönte ihn und er wurde zum Kaiser ausgerufen; seine Oberherrschaft auch in Rom war unbestritten. Ebenso ließ sich Ludwig der Fromme 816 huldigen; von einer 816
Herrschaft des römischen Bischofs in Rom war also durchaus nicht die Rede. Vor Karls Tode ging die Christianisirung Sachsens ziemlich zu Ende, so daß weiter nichts zu befürchten stand, wenn Karl verordnete, es solle die Fortsezung des Heidenthums mit Todesstrafe belegt werden.

Vor Karls Tode kam auch noch der Zusaz im nicänischen Concil, der Geist geht aus a patre filioque, nach dem Occident auf eine Weise, die uns zeigt, wie häufig jezt schon die Wanderungen nach Palästina waren. In diesem Lande waren viele fränkische Klöster, und dahin kam ein griechischer Mönch, der durch diesen Zusaz filioque sehr in Erstaunen gesezt wurde, und behauptete, es sei ganz gegen die kirchliche Lehre. Die Franken beriefen sich darauf, sie hätten es so in Karls Schloßkapelle gehört. Karl ließ diesen Gegenstand auf einer Synode zu Aachen

809 809 untersuchen; man berief sich auf das Alter des Zusazes und behauptete, Wenn sich auch keine Bibelstelle dafür finden ließe: so sei es doch ein heilsamer Zusaz gegen die Kezer. In der griechischen Kirche hatte schon Cyrill etwas ähnliches behauptet, aber Theodoret gegen ihn es in sofern verworfen, als man unter dem Ausgehn verstände die ewige Zeugung nicht die Sendung des Geistes; das ganze kam aber nur in beiläufigen Ausdrükken vor. Im 6ten Jahrhundert fand eine spanische Synode
589 zu Toledo (589) den Zusaz ex patre filioque procedentem zum constantinopolitanischen Symbolum in ihren Exemplaren der Liturgien vor und anathematisirte die dies nicht annehmen wollten, ohne daß wol damit eine Polemik gegen die griechische Kirche gemeint war. Das Bekenntniß sollte so jedesmal von dem Volke vor dem Abendmahl gesungen werden, und dies bestätigte auch
681 die toletanische Synode von 681. Wahrscheinlich war der Zusaz als ein antiarianisches Element hineingekommen, um zwischen der göttlichen Würde des Sohnes und Vaters keine Ungleichheit zu sezen a). Die Ungleichheit blieb zwar immer durch die Behauptung, Der Vater sei ungezeugt, der Sohn aber, wenn auch von Ewigkeit her, gezeugt. Es blieb also eine Abstufung hier: der Vater hatte zwei Activitäten, der Sohn eine, der heilige Geist keine; aber allerdings wurde eine größere relative Gleichheit zwischen Sohn und Vater gesezt. Verhandlungen hatten darüber zwischen Griechen und Franken bei Gelegenheit einer Gesand-
767 schaft an Pipin auf der Synode zu Gentilly (767) statt gefun-
796 den. Paulinus von Aquileja hielt 796 eine Synode zu Forum Julium und vertheidigte darin diesen Zusaz, „Der Geist

a) Im 5ten Jahrhundert war im Abendlande das sogenannte Symbolum Athanasianum oder Quicunque zum Vorschein gekommen, dem Athanasius gehört es aber nicht an. In diesem hätte filioque gestanden, und wahrscheinlich ist nur durch Glosse der Zusaz aus diesem Symbolum in das constantinopolitanische gekommen; daher gaben die Griechen den Lateinern Schuld, sie hätten absichtlich dies Symbolum verfälscht.

sei ex patre filioque intemporaliter et inseparabiliter procedens," als eine löbliche gegen die Ketzer gerichtete nähere Erklärung, nur durch den Spruch, „Wer mich sieht, sieht den Vater; der Vater ist in mir." Das intemporaliter ging auf die ewige Erzeugung, das inseparabiliter darauf, daß diese Thätigkeit Gottes und des Sohnes nicht getrennt sei, was freilich etwas sabellianisches in Beziehung auf diese beiden ersten Personen in sich schließt. Das Concil zu Aachen 809 billigte diese Formel. Nun 809
ging die Sache nach Rom, um den Papst Leo III. zu bitten, auch diesen Zusaz anzunehmen und ihn in sein Symbolum aufzunehmen. Leo billigte die Lehre der Synode, wollte sie aber nicht in sein Symbolum aufnehmen. Ja man behauptete, er habe, um den Dissensus recht auszusprechen, das Symbolum ohne den Zusaz in Erz graben und in die Peterskirche sezen lassen. Die an ihn geschikkten fränkischen Bischöfe sagten, Wenn er die Lehre doch billigte: so müsse er sie auch in das Symbolum aufnehmen, weil es zum Seligwerden des Menschen gehöre. Ich führe dies deshalb an, weil man daraus sieht, wie man alle Symbola dem apostolischen gleich sezte, als das was jeder Christ wissen müsse. Leo gab seine Antwort sehr verstekkt, Es sei sehr gut diesen Zusaz aufzunehmen, wenn man ihn verstehen könne, weil er aber über das Fassungsvermögen der meisten Menschen hinausginge, könne er ihn nicht aufnehmen. Diese Gesinnung war sehr lobenswerth, nur bezog sich das doch auch auf alle Symbole. Das *πρῶτον ψεῦδος* in der ganzen Sache liegt darin, daß man die ewige Geschiedenheit von den drei Personen durchaus festsezen wollte. Die Abendländer haben offenbar ganz recht gegen die Morgenländer; allein wenn man doch gesteht, daß der Sohn nur dargestellt wird als vom Vater gezeugt: so liegt darin ebenso gut die Unterordnung, und man ist darüber nie ganz weggekommen. Nach Johannes Damascenus geht der Geist aus dem Vater hervor und ruht in dem Wort, offenbart sich in ihm. Die drei Personen sind *ἀσυγχύτως ἐνωθεῖσαι* und *ἀδια-*

στάτως χωρισθεῖσαι. In den drei Personen ist Ein Wille, Eine Wirkung, Eine Kraft, Eine Bewegung. Er begnügt sich damit, daß der Unterschied zwischen dem Gezeugtwerden und dem Ausgehen uns etwas unbegreifliches sei. Man sieht also daraus, daß dies nur ein Vorwand war zur nachherigen Trennung wegen Verfälschung einer allgemeinen Synode.

Nachher geschah zu Karls Lebzeiten nichts bedeutendes mehr;
813 813 wurde noch verordnet, daß die Bischöfe recht häufig predigen sollten; dies reformatorische Streben werden wir noch lange in der fränkschen Kirche verfolgen können, allein wenn das Predigen nun auch geschah: so geschah das doch in der lateinischen Sprache, und das Volk verstand es nicht. Zwar verordnete eine Synode zu Tours die Predigten sollten in die lingua rustica und theodisca gedolmetscht werden, allein es fanden sich wenige, die die Kenntniß der lateinischen und der vulgären Landessprache vereinigten; man war froh, wenn Pfarrer und Diakonen nur das vorgeschriebene gut lesen konnten und auswendig wußten, denn die Geistlichen kamen doch meist aus der römischen Kirche. Karl sorgte zwar sehr dafür, einen einheimischen Clerus zu bilden und die Kenntniß des lateinischen zu verbreiten [a]), das konnte aber nur langsam vor sich gehen, und da die vulgären Sprachen nicht fest standen, und in den Provinzen des großen fränkischen Reiches nicht gleich waren: so war es in der That schwer, zumal wenn man an das häufige Wandern der Geistlichen denkt. In dieser Zeit konnte es wol nicht gut anders sein; hätte man aber die Vorschriften Karls befolgt: so würde es nachher, wo es nicht mehr zu sein brauchte, nicht mehr Statt gefunden haben; leider blieb es aber länger als es nöthig war, und wurde ein großes Uebel.

a) Die Synode zu Rheims 813 legte den Bischöfen nur auf Predigten der Kirchenväter in der Landessprache zu halten. — Karl ließ durch Paulus Diaconus ein Homiliarium über Evangelien und Episteln anfertigen aus Ambrosius, Augustinus, Hilarius, Chrysostomus ꝛc. Schl.

Wir müssen uns hier noch ein Bild vom ganzen entwerfen. Auf der frankfurter Synode erklärten die Bischöfe eine völlige Unterwerfung unter die Kirchenväter und früheren Concilien; sie erklärten sich zu gering, neue dem apostolischen Glauben gemäße Worte auszusinnen; sie müßten nur bei dem bleiben, was jene geschrieben, die ihnen Gott zu Lehrern gegeben. Sie sezten sich also in dogmatischer Hinsicht gleich Null. Das blieb nun lange der Typus, und um das dogmatische Talent zu erwekken, ließ sich nichts thun. Was Karl thun konnte, that er; er selbst sprach latein und verstand griechisch, benuzte die Benedictiner-Mönche zum Abschreiben und stiftete Schulen, daß sie die verschiedenen Geistesrichtungen zulassen sollten. So werden wir nun auch in den folgenden Zeiten nur Zusammenstellungen des früheren finden, keine neue eignen Productionen; was aber neues geschah und was sich im Abendlande freies geregt hat, war Folge von Karls aufklärenden Verbesserungen, und ging aus seinen Schulen hervor.

Ein zweiter Punkt betrifft die Superstition, die alle Vorstellung übertrifft; in allen Klöstern geschah eine unerhörte Menge von Wundern, so daß die Mönche selbst dessen überdrüssig wurden und die Wunder zu stillen suchten. Manchen ist man auf die Spur gekommen als bloßen Betrügereien; doch muß man auch eine ungemeine Empfänglichkeit dafür annehmen. Karl selbst ließ oft über Reliquien schwören, und die geistvollsten Männer theilten seine Ansicht. Auf der 2ten nicänischen Synode wurde der Kanon festgestellt, der schnell nach dem Occident kam, Es solle keine Kirche geweihet werden, wenn man nicht Reliquien hineinbringen könne. Auch erlaubte man sich viele Uebertretungen der Kirchenregeln; so wurde für Verstorbene das Abendmahl gehalten [a]); die Seelenmessen nahmen sehr überhand zu der

a) Schon 632 ist für eine verstorbene Frau 30 Tage lang das Abendmahl gehalten worden. Schl.

Zeit, wo sie verboten wurden; die Besprengung mit geweihetem Wasser war sehr gewöhnlich. Das liber poenitentialis des Theodor von Canterbury, welches lange als allgemeine Vorschrift galt, enthielt eine Menge Fälle, wann man leblose Gegenstände mit diesem Wasser besprengen und das Abendmahl für verstorbene halten sollte. Ebenso die Bußübungen. In den Klöstern waren Einsperrungen, Schläge, Entsagungen schon lange eingeführt, aber eben daher, weil es Kirchenstrafen waren, war die freiwillige Uebernahme derselben um so verdienstvoller [a]). Je verbreiteter diese Mißbräuche und Entstellungen des Christenthums waren, um so fruchtloser blieben alle Reformen in dieser Hinsicht. Je mehr sich das Christenthum im Occident verbreitete, im Orient eingeschränkt wurde, und die den Arabern unterworfenen Christen, wegen der Losreißung von dem geschichtlichen Europa, genöthigt waren auf der Stufe der Entwikklung stehen zu bleiben, die sie einnahmen: um so weniger ist in diesem nächsten Zeitraum zu thun, als nur kleine Entwikklungen zu beschreiben. Alle bedeutenden inneren Erregungen waren nur Wiederholungen der früheren: der dogmatische Cyclus war ziemlich vollendet, wenigstens war man für diese Zeiten zu befriedigenden Resultaten gekommen; zwar war das rechte Wort noch nicht gefunden, aber diese Zeiten waren der besseren Entwikklungen noch nicht fähig.

a) Man muß dies gleichsam als die mosaische Periode der neuen Völker ansehen; auch bei der Beschaffenheit der äußeren Gesezgebung eher zu entschuldigen. Schl.

Dritte Periode.

Vom Tode Karls des Großen bis zur Reformation. Vom Anfange des neunten bis zum Anfange des sechszehnten Jahrhunderts.

Wenn wir den dogmatischen Cyclus nach der Eintheilung in Theologie, Christologie und Anthropologie unterscheiden: so bleiben höchstens noch übrig die Eschatologie und die Lehre von den Gnadenmitteln. Ja die erstere auch nicht einmal, denn seitdem die Origenisten verdammt waren, blieb nichts übrig als die Lehre von den Höllenstrafen, und da die Lehre von der Taufe auch schon durch die donatistischen Streitigkeiten entwikkelt und bestimmt war, in der lezteren nur die Lehre vom Abendmahl und vom Begriff der Sacramente, worüber in dogmatischer Hinsicht Streit entstehen konnte und mußte. Das meiste zu entwikkelnde wird sein das Verhältniß der Kirche in ihrer äußerlichen Beziehung; auch hier ist der Gang schon vorgezeichnet, wir werden nur besonders fördernde Punkte und Reactionen hervorzuheben haben.

Die erste Wiederholung von etwas früherem ist der erneuerte Streit über die Verehrung der Bilder; er fing in Constantinopel an. Leo V., der Armenier, erklärte sich mit derselben Stärke 813
wie Leo Isauricus gegen die Bilder; der Patriarch Nicephorus von Constantinopel wurde ins Gefängniß geworfen, und die

alten Gewaltthätigkeiten kehrten wieder. Der Abt Theodorus Studita wurde verwiesen und gab eine Schrift heraus, in welcher er behauptete, Die Gottheit Christi sei in einer gewissen Vertheilung auch in den Bildern gegenwärtig. Die Bilderdiener stüzten sich auch darauf, daß ihre Gegner doch die Anbetung des Kreuzes zuließen, dieses sei nur ein Theil Christi, das Bild aber sei der ganze Christus und habe also größeres Recht angebetet zu werden. Der folgende Kaiser Michael II. wollte das Gleichgewicht wieder herstellen, und gab religiöse Freiheit; allein die Bildervehrer, jezt Hoffnung schöpfend, erregten viele Unruhen, und das Reich kam in einen bewegten Zustand. Michael wurde aufgefordert die römische Kirche um Rath zu fragen, die doch ein so vorzügliches Ansehen in der ganzen Christenheit genieße; er wandte sich an Ludwig den Frommen und bat ihn um seine Vertretung in Rom, von wo aus man die Bilderverehrer zu unterstüzen schien. Daher wurde zu Paris eine Synode gehalten, um Data zu dieser Vertretung in Rom zu erhalten. Diese hatte nun einen schwierigen Stand: Karl hatte sich der zweiten nicänischen Synode widersezt; zwar waren Bilder in den fränkischen Kirchen, doch eine Verehrung bestand hier nicht, aber eine sehr große in Rom. Die Synode sammelte daher eine Menge patristischer Stellen für und wider die Bilderverehrer. Es ist merkwürdig, daß in dieser Sammlung auch oft Origenes vorkommt; man nahm also auf seine Verdammung im Occident keine Rükksicht. Dasselbe fand um diese Zeit noch öfter im Occident statt. Der Erzbischof Jonas von Orleans hatte eine Sittenlehre für verheirathete geschrieben, in der oft Gebrauch vom Origenes gemacht wurde. Als die Sammlung dem Kaiser Ludwig übergeben wurde, meinte dieser, sie sei zu lang, man möchte alles daraus weglassen, was den römischen Bischof zu nachtheilig stimmen könnte. Sie wurde daher umgearbeitet und mit einem gefälligen Schreiben dem römischen Bischof übergeben, worin man sagte, sie seien keine Synode, sondern bloß freund-

schaftliche Berather; dabei gab man seine Mißbilligung der von Hadrian in seinem Schreiben an Constantin gethanen Vorschläge zu erkennen. Der Papst ließ sich dadurch bewegen, die Bilderverehrung schärfer zu bestimmen und die byzantinischen Aufrührer nicht zu unterstüzen; so blieb daher dieser Stand der Dinge. Bei dieser Gelegenheit schenkte Michael dem occidentalischen Kaiser die Bücher des Dionysius Areopagita. Der Nachfolger des Kaiser Michael, Theophilus, verfolgte auch noch die Bilderfreunde. Sein Sohn folgte ihm unter der Vormundschaft zweier Männer, deren einer ein Freund der Bilder war der andere ein Gegner. Auf einer Synode zu Constantinopel wurde (842) 842
der Bilderdienst wiederhergestellt. Aus dem Gange, welchen die Vertilgung der Bilder aus der Kirche im neunten Jahrhundert nahm, sieht man, daß unter dem Volke selbst ein Gefühl gegen die Bilder sein mußte.

Eine stärkere Reaction gegen das Bilderwesen geschah um diese Zeit im Occident selbst durch den Bischof Claudius von Turin, einem Schüler des Felix von Urgel, ohne Adoptianer zu sein, und lange Zeit Vorsteher von Karls Schola Palatii. Er warf nicht bloß die Bilder sondern auch die Kreuze aus der Kirche; doch entstand dadurch keine Spaltung. Die Waldenser wollten später so weit zurükkgehn, und ihn für ihren ersten Stifter halten, was unrecht ist, denn Claudius wurde nie aus der Kirche ausgeschlossen. Etwas ähnliches that Bischof Agobard von Lyon, besonders in seinem Buche De imaginibus, nur daß er nicht so gewaltsam verfuhr [a]). Eine Opposition gegen Claudius geschah von Orleans aus, wo drei Bischöfe, der erste Theodemir, und der lezte der genannte Jonas auftraten und gegen ihn schrieben. In den Streitschriften gegen ihn findet sich auch, daß Theodemir gelegentlich erklärt, daß es der feste allgemeine Glaube und die Lehre aller Lehrer sei, daß unter dem Felsen, auf wel-

a) Er schrieb auch gegen die Begünstigung der Juden. Schl.

chem Christus seine Kirche bauen wolle, nicht Petrus, sondern der Glaube des Petrus zu verstehen sei. Von einem Argument für die ausgezeichnete Würde des römischen Stuhles ist also hier nicht die Rede. Jonas von Orleans vertheidigte Bilder, Kreuze, Reliquien und Wallfahrten, doch wollte er den Bildern und Kreuzen keine eigentliche Anbetung verschaffen, Die Christen sängen zwar in der Passionszeit salutamus te crucem Domini und würfen sich vor ihm nieder, aber das sei doch nur eine begrüßende Verehrung a).

In der unruhigen Regierungszeit Ludwigs spielten die Bischöfe eine große Rolle, was mit ihrer politischen Stellung zusammenhing. Ludwig hatte seinen Neffen Bernhard, König von Italien, der sich beeinträchtigt glaubte, gefangen genommen und ihm die Augen ausstechen lassen, worauf dieser starb. Ludwig bekam darüber Gewissensbisse, und that zweimal Kirchenbuße, etwas was die Bischöfe selbst veranstalteten, um ihm, dem so öffentlich entehrten, die Möglichkeit zur Wiedererlangung des Thrones abzuschneiden. Man hat nun das dem Ludwig sehr verdacht, das können wir aber nicht, denn in der Kirche sind alle gleich, und demnach konnte man den Gebrauch dieser Strafe auch gegen ein regierendes Haupt nicht unterdrükken, und das ist auch richtig, nur hätte man das Ehrgefühl besser verstehen sollen. Alle Kirchenbuße ist etwas dem Geiste des Menschen entgegengesetztes, wenn sie auch innerhalb der Mauern geschah, und so ist sie auch schon aus dem eigentlichen kirchlichen Charakter herausgegangen, ein Ausfluß der justitia civilis. Etwas anderes wäre es, wenn es bloß ein öffentliches Bekenntniß für eine öffentlich begangene That wäre, aber alle damit in Verbindung stehenden Gebräuche und die persönliche Herabwürdigung waren das falsche; es war

a) Die Priester stellt Jonas dar als die Mittler zwischen Christo und den gläubigen; die Bestimmung der Buße hinge ganz von ihrer Willkühr ab. Schl.

aber eben so falsch bei einem regierenden Haupte wie bei jedem anderen.

Ein anderes Resultat der damaligen politischen Verhältnisse ist die Lage der fränkischen Bischöfe gegen den römischen Bischof. Da Gregor IV. sah, wie jene mit dem Regimente unter Ludwig und seinen Söhnen so arg wirthschafteten: wollte er auch Theil daran haben und machte sich auf die Reise nach Frankreich. Allein die fränkischen Bischöfe schrieben ihm sehr ernstlich, 833
wenn er gekommen sei, jemand zu excommuniciren: so möge er sich vorsehen, daß er nicht selbst excommunicirt nach Hause käme; sie erinnerten ihn an die alten Kirchengesetze, daß kein Bischof in den Sprengel eines andern ohne dessen Willen kommen dürfte. Gregor stellte sich zwar unbändig darüber, konnte aber nichts thun. Aehnliches kam früher und später vor. Ludwig I. ließ es Leo III. nachdrücklich fühlen, als er einige vornehme Römer einer Verschwörung wegen hatte hinrichten lassen, und er mußte sich darüber bei ihm rechtfertigen. Stephan IV. 816 ohne 816
Bestätigung gewählt, beeilte sich dem Kaiser den Eid der Treue schwören zu lassen und ihn in Rheims zu besuchen. Auch Paschalis I. nahm 823 sich Hinrichtungen heraus, die er nicht 823
einmal das Herz hatte einzugestehen. Lothars I. Verordnungen über die Verfassung Roms 824 bezeugen überall die kaiser- 824
liche Oberherrschaft in Rom, und daß er den Papst den Eid der Treue schwören ließ, ehe er geweiht wurde. Um diese Zeit wurde Papa, die gewöhnliche Anrede aller Bischöfe, eine ausschließliche des römischen, also Papst.

Bald nach Karls des Kahlen Tode kam zum Vorschein, was noch immer ein Geheimniß bleibt, aber dem Papste großen Vortheil verschaffte, die unächten Decretalien des Isidorus. Wahrscheinlich wurden sie zuerst von Riculf, Bischof von Mainz, oder unter seinem Namen bekannt gemacht und als aus seinem Archiv, in das sie aus Spanien sollten gekommen sein. Daß sie unächt sind, ist seit den magdeburger Centurien unbezweifelt; der

meiste Verdacht fällt auf den mainzer Diakonus Benedictus Levita. Es waren darin Dinge als altes Kirchenrecht behauptet, von denen noch kein Mensch etwas gewußt hatte. Daß alle Entscheidungen über Vergehen andrer Bischöfe und Klagen gegen irgend einen Bischof vor den römischen gehörten; kein Bischof sollte eine Synode halten ohne Erlaubniß des römischen Bischofs ꝛc. War nun der Zwekk derselben die Erhebung Roms? Es ist möglich, daß dabei die Absicht zum Grunde lag, die Autorität der höheren Geistlichen herunterzusezen und der niederen Geistlichkeit einen Schuz beim römischen Bischof zu verschaffen. Im 9ten Jahrhundert wurden sie allmählich in die Kirchengesezе aufgenommen und ihre Gültigkeit anerkannt. Die erste Streitig-
865 keit darüber fällt in die Mitte des 9ten Jahrhunderts (865) zwischen Hinkmar Erzbischof von Rheims und Papst Nicolaus I. Lothars II. Bischöfe von Cöln und Trier nämlich erkannten seiner Gemahlin Theutberga erst die Wasserprobe zu, preßten ihr hernach aber ein Bekenntniß ab, schieden den König von ihr und erlaubten ihm Waldrade zu heirathen. Nicolaus sezte aber die beiden Erzbischöfe ab und nöthigte den König Theutberga wieder anzunehmen. Hinkmar verwarf indeß die Decretalien als etwas, wovon kein Mensch etwas gewußt hätte, und deren Gültigkeit erst müßte bewiesen werden [a]). Nicolaus hat außerdem sehr viel für das Ansehen seines Stuhles gethan. Er war der
868 erste, der sich hat (858) krönen lassen und zwar im Beisein Ludwigs II., was wol vor dem Vertrage von Verdun nicht möglich
867 gewesen wäre. Er starb 867, sein Nachfolger Hadrian II. drohte Karl dem Kahlen in dem Verfahren gegen seinen Sohn Karlmann, aber ohne Erfolg.

Einen anderen Vortheil suchten die Bischöfe zu ziehen aus der Verbreitung des Christenthums, wobei die Idee zum Grunde lag, daß die alten Patriarchal-Verhältnisse für die Ewig-

a) In Rheims selbst wurden sie 992 gebraucht. Schl.

keit bestehen müßten; alle neuen Kirchen könnten nur mit ihrer Bestätigung errichtet werden. Zwei Mönche aus Corvey, darunter Ansgar, gingen nach Jütland mit dem Fürsten Harald, der sich 826 in Mainz mit vielen Normännern hatte taufen 826
lassen, um dort das Christenthum auszubreiten. Ansgar ging auch nach Schweden, und nach seiner Rükkunft ernannte ihn Ludwig der Fromme zum Erzbischof des von ihm zur Beförderung dieser Mission angelegten Erzbisthums Hamburg; nachher verlegte er aber seinen Siz nach Bremen. Diese Gelegenheit benuzte der römische Bischof, ihm durch das Pallium das Ansehen zu verleihen, sein Abgeordneter und Bevollmächtigter im nordöstlichen Europa zu sein. Er unterwarf sich dadurch diese Provinzen. Später (816) erhielt er durch das Volk in Schwe- 816
den Erlaubniß dort das Christenthum zu predigen; er starb 865
in Bremen. Jütland wurde um 940 nach Ottos M. Siegen 940
in drei Bisthümer getheilt und dem Erzbisthum Hamburg unterworfen. König Sveno mußte sich 1051 auf Adalberts von 1051
Bremen und des Papstes wiederholten Befehl von seiner ihm zu nahe verwandten Gemahlinn scheiden, er ließ sich von dem Bischof Wilhelm von Röskiold zur Kirchenbuße verurtheilen.

Eine andere Verbreitung des Christenthums ist hier auch zu erwähnen, in Bezug auf welche aber die Nachrichten streitig sind. Es gab in Europa nur noch die slavischen Völker, die nicht Christen waren; zu diesen bildeten die Bulgaren den Uebergang, indem sie eine Mischung von Slaven und Griechen waren. Unter diese kam das Christenthum 820 von Constantinopel aus, 820
während der andere Theil des Volkes den Islam annahm, so daß Christenthum und Muhamedanismus hier in sehr nahe Berührung kamen. Einer ihrer Fürsten schikkte nach Rom, um Lehrer bittend, da Juden und Saracenen ihn bekehren wollten; christliche Frauen waren dabei im Spiele. Von hier ging das Christenthum zu den Chazaren im Chersones aus, und so kam es auch schon im Anfang des 9ten Jahrh. unter die Russen.

Unter den tschechischen Slaven in Böhmen und Mähren haben sich Methodius und Cyrillus von der Bulgarei
860 aus und 860 großes Verdienst um die Ausbreitung des Christenthums erworben; das geschah also hier nach griechischer Form. Der griechische Gottesdienst wurde aber in slavonischer Sprache von ihnen eingerichtet, und diese verbreitete sich nachher weiter und hat sich sehr erhalten, auch nachdem sie nicht mehr die gebräuchliche Sprache war. Nun hatte Karl der Große den Krieg gegen die Avaren auch zur Verbreitung des Christenthums in Ungarn benuzt, und das geschah unter römischer Autorität und nach römischer Form. Da entstanden nun bald Grenzstreitigkeiten zwischen den beiden Patriarchen der lateinischen und griechischen Kirche. Was das dunkle in dieser Sache ist, ist daß Cyrill und Methodius zweimal nach Rom gereiset seien, und sich dort vertheidigt hätten gegen die Anklage, daß sie den Gottesdienst in slavischer Sprache gehalten. Cyrill vertheidigte sich und die Römer gaben nach. Da das aus römischen Quellen erzählt worden: so ist die Nachricht bei diesem Ausgang sehr wahrscheinlich, aber eine Reise ist wol nur anzunehmen. Wie kam man aber von beiden Seiten dazu, der Papst, die Ansprüche zu machen, und jene, sie sich gefallen zu lassen? Man muß sich politische Ursachen denken, daß beide Männer doch für gut fanden, den Zusammenhang mit dem römischen Bischofe beizubehalten; vielleicht waren sie auch Gegner der Bilderverehrung, in Constantinopel wo damals der orthodoxe Sonntag (κυριακὴ τῆς ὀρθοδοξίας) zum Andenken an die Wiederherstellung der Bilder gefeiert wurde.

Was nun die innere Einrichtung der occidentalischen Kirche und besonders der fränkischen betrifft: so blieben Karls Schulen in gutem Flor. Man machte mehrere gute Einrichtungen, z. B.
829 verordnete die 6te pariser Synode 829, daß die Bischöfe auf jeder Provinzial-Synode ihren Metropoliten Rechenschaft von den Schulen geben und die besten Schüler darstellen sollten, ebenso

ihren Büchervorrath aufzeigen. Ebenso sorgte Lothar im fränkischen Italien und Leo IV. im mittleren. Alfred mußte 872 für das von den Dänen verwüstete England wieder wissenschaftliche Hülfe aus Frankreich suchen.

Was nun aber das eigentlich theologische betrifft: so sind das erste hier die Abendmahlsstreitigkeiten. Wir gehen auf früheres zurükk. Die um das 5te Jahrhundert herrschenden Vorstellungen vom Abendmahl sind schwer auszumitteln, weil der rhetorische Schwulst vom furchtbaren Geheimniß sich überall hindrängt, daß man nicht weiß, wie genau die Ausdrükke zu nehmen sind. Ganz falsch aber ist, daß Transsubstantiation und Meßtheorie von der wiederholten Opferung Christi für die Sünder schon geherrscht habe [a]). Denn wenn das Abendmahl ein Gott dargebrachtes Opfer heißt, ja auch gesagt wird, in demselben wäre der Leib Christi geopfert: so wird doch lezteres durchaus vom geistigen Leibe Christi, d. h. der Gemeinde verstanden, deren Selbstopferung angedeutet wurde durch die Opferung der zu weihenden. Daß aber der sehr wohl zu erklärende Gebrauch, das geweihte Brot andern Gemeinden mitzutheilen, von Synoden verboten wurde, zeigt deutlich, daß damit superstitiöse Vorstellungen verbunden wurden. In mehreren Gegenden ging man von der bloßen Vorstellung eines Gedächtnißmahls aus, in anderen, besonders in der griechischen Kirche, von der Idee des Priesterthums, von dem Mittlerthum des Priesters zwischen Christus und den Laien, und so wurde hier die Idee von einem Opfer vorherrschend, aber nicht von einem Opfer als einer Wiederholung des Opfers Christi. Theodulph von Orleans

a) Auch Augustin, wie Ambrosius, stellte das Abendmahl als ein Gott dargebrachtes Opfer dar; es solle dadurch angezeigt werden, daß die ganze Kirche sich Gott opfere. — Augustin de civ. Dei XXII, 10 sagt, Man opfere auch an den Gedächtnißtagen der Märtyrer nur Gott, nicht ihnen, und das Opfer sei der Körper Christi, welcher ihnen ja nicht dargebracht werden könne, weil sie selbst dazu gehörten. Diese Stelle ist auch merkwürdig wegen der Lehre vom Abendmahle. Schl.

sagte, Es werde im Abendmahl Brot mitgetheilt zur Erinnerung, daß Christus das Brot des Lebens sei, und Wein, weil Christus der rechte Weinstokk sei; durch die Weihung des Priesters und die Hülfe des heiligen Geistes gehe es in die Würde des Leibes Christi über (in dignitatem corporis et sanguinis Christi transire). Da dignitas ein rein moralischer Begriff ist, so ist darin nichts von Verwandlung enthalten. Amalarius von Metz, Verfasser des Buches De officiis cleri, schrieb auch ein liturgisches Werk und nannte das Abendmahl sacramentum dominicae passionis. Das Abendmahl, ein sacramentum, müsse eine Aehnlichkeit haben mit dem dadurch bezeichneten Gegenstande; sacramentum als eine Uebersezung vom griechischen *μυστήριον*. Dieser blieb also rein bei der Aehnlichkeit stehen: die Austheilung des Brotes am Altar sei ein Bild von der Austheilung des Leibes Christi am Kreuz. In de officiis cleri sagt er zwar, Die Kirche verlange, die einfache Natur des Brotes und Weines müsse in die vernünftige Natur Christi verwandelt werden (verti in rationalem naturam corporis et sanguinis Christi), und bei verti könnte man an eine Verwandlung denken, aber bei der rationalis natura ist an kein sanguis und corpus zu denken; er muß es daher von etwas geistigem verstanden haben. Die Bilderverehrer hatten ihren Gegnern vorgeworfen, sie müßten auch das Abendmahl verwerfen, denn sie nannten Brot und Wein das wahre Bild des Leibes und Blutes Christi; die 2te nicänische Synode aber sagte, Nur vor der Weihe sind sie Bilder, *ἀντίτυπα*, nach der Weihe aber der Leib und das Blut Christi selbst, *αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ αἷμα χρ.* Man muß hinzunehmen, daß in schriftlichen Darstellungen die Vorstellungen gemäßigter waren als im ascetischen Gebiete. Das Volk aber zog das Alter in das Gebiet des superstitiösen hinein, ein Ueberbleibsel des alten heidnischen Sauerteiges. Wenn daher Ausdrükke dieser Art in solchen Schriften vorkommen: so kann man sich eine Annäherung an das magische unter dem Volke weit größer vorstellen.

So folgt also, daß der erste, der diese Lehre ordentlich behandelte, Paschasius Radbertus, Mönch zu Alt-Corvei, in seinem Buche de corpore et sanguine domini, diese Lehre nicht erst vorfand sondern darlegte, wie er sie fand, nur daß er sie nicht zu reinigen suchte, sondern sie begründete. Auf diesem Gebiete des praktischen giebt es überhaupt keine Erfindung. Man sieht das dem Buche des Radbertus auch gleich an; er polemisirt bloß gegen die Gegner seiner Ansicht. Er ging davon aus, daß aus der Schöpfung aus Nichts auch die Möglichkeit folge, eines in das andere zu verwandeln. Demnach behauptet er, daß Brot und Wein in Leib und Blut Christi wirklich übergehen, und leugnete bestimmt das Dasein des Weins und Brots nach der Consecration. Dies konnte nicht anders angenommen werden, als daß man es für ein immer wiederkehrendes Wunder hielt, was sich aber von andern Wundern unterscheide dadurch, daß es den Augen nicht sichtbar sei. Er stüzte sich dabei auf die neutestamentlichen Wunder, und sagte, Wer das eine nicht glaubt, könne auch das andere nicht glauben. Er unterschied sacramenta im weitern und engern Sinne, was etwas verdienstliches war. Als sacramenta im engeren Sinne sieht er nur zwei an, als aus zwei Elementen bestehend, die Taufe und das χρίσμα, und den Leib und das Blut Christi; hier ist ein Bestreben unverkennbar, beides zu paralleliſiren. Rabanus Maurus sein Gegner geht in seinem Buche de caerimoniis ecclesiasticis auf eine ähnliche Weise zu Werke, stellt das Abendmahl als zwei Sacramente dar, das des Leibes und das des Blutes Christi; also schon eine Möglichkeit beides zu trennen, obwol dies damals noch auf eine ganz unbewußte Weise geschah.

Ein anderes Beispiel, wie man sich bemühte populäre Vorstellungen doctrinell auszudrükken, war folgendes, Aus der allgemeinen Vorstellung, daß die Jungfrau Maria eine Jungfrau geblieben wäre, — was aber jeder so verstand, sie hätte nie mit Joseph ehelichen Umgang gepflogen, — hatte sich die Vorstellung

entsponnen, Christus wäre auf übernatürliche Weise geboren, clauso utero. Solche Vorstellungen wurden immer allgemeiner im Klerus, und es entstand eine Nothwendigkeit ihnen entgegen zu arbeiten. Ratramnus, College des Radbertus, behauptete daher, daß das der Schrift entgegen und keine Geburt sei. Da erhob sich Paschasius zur Vertheidigung seiner Vorstellung in seinem Buche de partu virginis, das er den Nonnen zueignete, und erklärte sehr stark, daß Ratramnus zu sehr am Buchstaben klebe; ging auch auf alttestamentliche Stellen zurükk, wie aus den Psalmen, „Du hast mich aus meiner Mutter Leib gezogen."

Was nun die Abendmahlslehre selbst betrifft, so kann man zweifelhaft sein aus mehreren Stellen, ob Paschasius die wirkliche Verwandlung vorgetragen [a]). Denn panis et vinum potentialiter creantur in carnem et sanguinem heißt doch, Entweder sind sie es nur im Genuß, oder sie sind es nicht für die ungläubigen; so auch substantiae panis et vini interne mutantur in carnem et sanguinem Christi — ut renati uniantur et Christus per hoc sacramentum in illis corporaliter maneat. Aber es kommen auch Stellen vor, welche die Sache vollkommen klar machen, Omnes accipiunt (corpus et sanguinem), sed hic spiritaliter edit, ille minime; ein Unterschied zwischen dem sacramentlichen Genuß und dem sacramentlichen Nuzen; dieselbe Lehre, welche Luther beibehalten hat. Ueber die Verwandlung sagt er, Durch das Wort des Schöpfers und die Kraft des Geistes werden der Leib und das Blut Christi aus dem Brot und Wein geschaffen (per verbum creatoris et vi spiritus sancti). Die Vermischung mit Wasser erklärte er aus Blut und Wasser. Würdige und unwürdige Priester sezt er gleich, und er mäßigt sich bloß darin, daß er behauptet, der Priester könne nicht sagen, Er sei creator carnis et sanguinis. Der Beweis, den er führt,

a) Man muß sich aber in diesem Falle immer an die Principien halten, wovon einer ausgeht, nicht an die einzelnen Ausdrükke. Schl.

daß es leichter sei, eine Substanz in die andere zu verwandeln als alle Substanzen aus nichts zu schaffen, zeigt deutlich, daß er die Verwandlung gemeint. Ja er geht noch weiter, daß die Elemente für Gesicht und Geschmakk bleiben, sei bloße Zulassung Gottes für Prüfung des Glaubens. Er giebt noch einen Grund an, warum das Sacrament diese Beschaffenheit hat, eine ältere Vorstellung, Der sacramentliche Genuß solle nicht bloß die Seele nähren, sondern auch dem Leibe zur Unsterblichkeit verhelfen; das Fleisch Christi solle ebenso in unserer Substanz gefunden werden, wie er unsere Substanz in seine Gottheit aufgenommen. Ein Beweis von der Verwirrung der Lehre. Um die Ausdrükke persona et natura zu vermitteln, gebrauchen die Lateiner hier den Ausdrukk substantia. Radbert verstand unter dem lezteren die Natur, unter dem ersteren die ganze körperliche Masse der Natur, also dasselbe Wort in zwei verbundenen Sätzen in verschiedenem Sinne. Es war das keine Sophisterei, sondern der Beweis von Mangel an Klarheit in den Begriffen. Wie sehr man zum fabelhaften seine Zuflucht nahm, sieht man auch daraus, daß Paschasius ein paar Beispiele erzählt, wo zur Bekehrung von ungläubigen der Leib Christi sichtbarlich im Abendmahl vorhanden gewesen sei auf das Gebet des Priesters und ebenso sich wieder in Brot und Wein verwandelt habe. Paschasius war nicht der einzige, der diese Ansicht damals vortrug.

Als der Streit so in Aufnahme kam, fragte Karl der Kahle auch den Erzbischof Hinkmar von Rheims. Dieser sagte, Christus werde an seinem Tische täglich consecrirt, und bediente sich des Ausdrukks, „Christus mache sich selbst." Das Essen des Fleisches und Blutes erklärte er so, „Damit Christus in den gläubigen bleibe;" das spiritaliter edere des Paschasius, welches er nur dem Glauben zuschrieb, und daß Gestalt und Geschmakk sich nicht veränderten, geschehe wegen des Abscheues.

Unter den Gegnern ist der erste Rabanus Maurus, geboren zu Mainz 776, als Knabe Schüler in Fulda, nachher

Schüler Alcuins in Tours, 822 Abt zu Fulda, zulezt 847—856 Erzbischof von Mainz. Er war der fleißigste Schriftsteller der damaligen Zeit, und excerpirte auch den Priscian. Er focht mehr den Saz an, daß der Leib und Blut Christi im Abendmahl dasselbe Fleisch Christi sei, das von Maria geboren und am Kreuze gelitten und gestorben. Er berief sich auf Joh. VI, 35, was geistig zu verstehen sei. Christus nenne sich das geistige Brot, weil er das einzige Nahrungsmittel sei, den Hunger der Seele zu stillen; das sei aber die Kirche und die Gemeinschaft der heiligen. Ohnerachtet dessen war er nicht weit davon entfernt eine Verwandlung anzunehmen, nur daß er unterschieden wissen wollte das verwandelte vom ursprünglichen; das zeigt er in dem Streite über die müßige Frage, Ob, vorausgesezt eine Verwandlung, wenn nun das materielle verdaut und ausgeworfen ist, es Leib und Blut Christi bleibe, oder in die Elemente auf dem Altar zurükkehre? Dagegen protestirt nun Rabanus aber nicht gegen die ursprüngliche Hypothese.

Der eigentliche Hauptgegner des Radbertus war Ratramnus, der auf Verlangen Karls des Kahlen de corpore et sanguine domini ad Carolum regem schrieb. Er sagte, Da die Elemente nach der Weihung als Brot und Wein noch körperlich genossen würden und ohne sich zu verändern Leib und Blut Christi seien: so könne das nicht körperlich verstanden werden, denn sie könnten nicht körperlich zweierlei sein, sie müßten also Leib und Blut Christi nur figurate sein. Er geht darauf zurükk, Christus habe Brot und Wein in seinen Leib verwandelt, da Leib und Blut erst geopfert werden sollten; Leib und Blut könnte also nicht zu einer Zeit in und außer dem Leibe Christi gewesen sein. Er berief sich auch auf Ambrosius, Augustinus und Hieronymus. An einer Stelle sagt Ambrosius, Brot und Wein bleibe auch nach der Consecration, quoad substantiam rerum creatarum ganz dasselbe. Eine Stelle des Hieronymus lautete, Das von Maria geborene Fleisch habe äußerlich nichts anders

gezeigt, als was es innerlich gewesen sei; der sacramentliche Leib im Abendmahl zeige äußerlich etwas anders, als was er innerlich sei (vorausgesezt die Verwandlung), also sei dieses nicht jenes.

Noch weiter ging ein Mönch zu Corbie Druthmar: Es könne keine allegorische Stelle erklärt werden, wenn nicht der Wortverstand zum Grunde gelegt ist. Er geht also exegetisch zu Werke. Daher sagt er von Christus: corpus et sanguis Christi per hoc figuratur, transferens spiritaliter panem in corpus, vinum in sanguinem, damit wir dadurch erinnert würden, was er an seinem Leibe für uns gelitten (ut per haec duo memoremus, quae fecit pro nobis de corpore et sanguine suo). Walafrid Strabo sagte, Das sacramentum bestehe in der Substanz von Brot und Wein und Christus habe gelehrt, dies sacramentum als in memoriam sui zu feiern, indem es kein schikklicheres Zeichen gegeben habe von der Einheit zwischen Haupt und Gliedern.

Nehmen wir das zusammen: so sehen wir darin die Keime zu allen verschiedenen Meinungen, die zur Zeit der Reformation auseinandergegangen sind; nur in unschikklichern Ausdrükken; Paschasius die katholische transsubstantiatio, Rabanus die Theorie Luthers, Walafrid und Druthmar ganz bestimmt die zwinglische Ansicht, wogegen in Ratramnus und anderen der Unterschied zwischen dem mystischen und substantiellen Leibe, und der sacramentliche ganz in den mystischen Leib übergehend, auf die calvinische Meinung hinausgeht. Es fehlte nur an bestimmten Deductionen der Formeln in Beziehung auf ihre Form und an einer dialektischen Behandlung der Sache, sonst hätten diese Verschiedenheiten schon damals zu Tage kommen können. In dieser ersten Periode des Streites sind daher noch keine Verkezerungen vorgefallen.

Nach geraumer Zeit kam die Sache wieder in den berengarischen Streitigkeiten vor, wo sie einen entgegengesezten Ausgang nahm. Davon nachher; jezt nur dies. In Canterbury waren

mehrere Geistliche der Meinung Walafrids, welche die Taufe mit dem Abendmahl vergleichend ganz bestimmt sagten, Es wäre in beiden ein vergängliches Geschöpf, Wasser und Brot, und eine geistige Kraft (creatura corruptibilis und vis spiritualis); in der Taufe der göttliche Geist, im Abendmahl Leib und Blut. Das erklärte der Erzbischof Odo von Canterbury für einen Greuel der Verwüstung; da er sich aber nicht helfen konnte, bat er Gott, den ungläubigen die Wahrheit zu zeigen. Da es sich nun zugetragen, daß, als er das Hochamt feierte, Blutstropfen aus dem Kelche fielen, und das Brot als Leib gezeigt wurde, habe man auch nicht mehr Anstand genommen, das Brot als Leib zu genießen.

Eine andere Streitigkeit zu Hinkmars Zeit war folgende, Es gab einen alten Kirchengesang in welchem vorkam, Te trina deitas unaque poscimus. Hinkmar erklärte dies für unvereinbar und tritheistisch, und sezte dafür sancta deitas. Ratramnus und Gottschalk nahmen sich des Ausdrukks an, und sagten trina deitas sei nicht gleich tres deitates, wogegen Hinkmar sagte, bei Gott sei natura und substantia gleich. Hinkmars Formel wurde kirchlich, seine Gegner hatten aber grammatisch gesiegt.

Dieselben Personen, die wir hier kennen gelernt, treten wieder auf in den fast gleichzeitigen Prädestinationsstreitigkeiten, veranlaßt von Gottschalk, einem jungen Grafen, von seinem Vater schon in der Wiege zum Mönch bestimmt, auf der Schule zu Fulda ein Freund des Walafrid Strabo (Verfasser der Glossa interlinearis, einer Sammlung patristischer Stellen über die Bibel). Gottschalk hatte zu den Wissenschaften große Lust, aber keine zum Mönchsleben. Die Schule zu Fulda wollte ihn auch
829 entlassen und eine Synode zu Mainz dispensirte ihn 829 auf sein Bitten; der damalige Abt Rabanus Maurus aber appellirte vom Ausspruch dieser Synode an Ludwig den Frommen;

dieser gab ihm Recht, und Gottschalk mußte gegen seinen Willen im Kloster bleiben. Er bat nun um die Erlaubniß zu reisen und erhielt sie. In Italien hielt er sich bei einem Grafen von Friaul auf, und hier trug er nach einem fleißigen Studium des Augustin zuerst die Lehre von einer doppelten Prädestination vor, ganz im Sinne von Augustin. In der dortigen Gegend aber waren die cassianischen Milderungen allgemein verbreitet und seine Lehre erregte Aufsehen. Der Bischof von Verona wandte sich an Rabanus, um zu fragen, ob man denn in Deutschland so lehre. Rabanus äußerte in seinem Antwortschreiben, Gott habe beide vorausgesehen, prädestinire aber nur die seligen; und warnte vor der Lehre des Gottschalk. Dieser ging nun etwas leichtsinniger Weise 848 nach Deutschland zurükk, um mit Raba- 848
nus sich über diese Lehre zu besprechen, welcher sogleich in Ludwigs des Deutschen Gegenwart eine Synode zu Mainz gegen ihn anstellte. Gottschalk befürchtete nichts von dieser Synode, da er nicht mehr unter Rabanus stand, sondern zum Kloster in Orbais unter Hinkmar gehörte. Rabanus scheint auf dieser Synode auch nichts gegen ihn ausgerichtet zu haben; er stellte ihn dar als einen unverbesserlichen Menschen, Gottschalk nannte ihn dagegen einen Semipelagianer und beschuldigte ihn der Kezereien des Cassian und Gennadius. Rabanus schikkte ihn daher an Hinkmar, welcher jezt sein Metropolit war, um ihn zu bestrafen, „Seine Synode habe ihn als Kezer verdammt;" und zugleich mußte er versprechen nicht wieder in Ludwigs Reich zu kommen. Hinkmar benuzte gleich die Gelegenheit und brachte die Sache auf einer gemischten Reichsversammlung zu Chiersy vor. Gottschalk wurde nicht widerlegt (849), erhielt auch nicht Gelegenheit 849
seine Lehre auseinanderzusezen, sondern, da man seine Sache als abgemacht betrachtete, wurde er ins Kloster gesperrt, nachdem er schimpflich gemißhandelt war, besonders weil er sich widerrechtlich habe zum Priester weihen lassen durch den Chorepiskopos zu Or-

bais; daran war er aber auch unschuldig a). Gottschalk beharrte dabei, daß seine Lehre die der katholischen Kirche sei; er verfaßte im Kerker noch ein zweites Glaubensbekenntniß und bediente sich hierbei vielleicht mildernder Ausdrükke: „Gott habe bloß das gute prädestinirt; das gute theile sich aber in die Belehrung und in die gerechten Gerichte Gottes." Am Schlusse bittet er noch Gott seine Lehre durch ein Gottesurtheil zu bekräftigen; er wolle durch siedend Wasser, Oel und Pech gehen. Man machte schon damals einen Unterschied zwischen canonischen Ordalien, durch die Kirche bestätigten, und gemeinen. Die Ordalien waren aber viel zu heilig, als daß man sie durch einen Kezer verunreinigt hätte.

Nun aber regten sich auch bald Stimmen, die zu erkennen gaben, daß man in Gottschalk wirklich die katholische Lehre verurtheilt habe; so Prudentius von Troyes, aus dem Hause der Grafen von Aragonien. Er bekämpfte das Urtheil aus Augustinus, Fulgentius und Prosper: Christus könne sein Blut nur für die auserwählten vergossen haben, denn sonst wäre es unnöthig vergossen worden; Gott habe auch zur Strafe präordinirt, nur müsse man unterscheiden davon die Ausübung des bösen, dazu habe Gott nicht prädestinirt, sondern nur zur Strafe. Hinkmar wollte ihm den Rabanus entgegenstellen, dieser zog sich aber zurükk. Ratramnus behauptete auch die Orthodoxie in Gottschalks Lehre, und sagte, Es sei nicht zu trennen, daß die Strafe der ungerechten prädestinirt wäre und daß sie selbst zur Strafe prädestinirt wären. Noch ein anderer merkwürdiger Mann war ein fränkischer Geistlicher Servatus Lupus, Abt von Ferrières, ein sehr großer Freund auch profaner Gelehrsamkeit und in Staatsgeschäften sehr angesehen; er lehrte auch eine zwiefache Prädesti-

a) Hinkmar schreibt an Nicolaus, Er habe Gottschalk verurtheilen müssen, weil dessen Bischof Rothad von Soissons zu eben solchen Neuerungen geneigt sei. Schl.

nation, nannte aber die der bösen eine immutabilis desertio reflectorum, keine fatalis necessitas, d. h. wörtlich, „Eine unvermeidliche Verlassung derer, die verlassen sind." Darin konnte bloß liegen, Gott habe durch einen ewigen Rathschluß die bösen verdammt und seinen Rathschluß könne nichts in der Welt aufheben; das lezte die desertio. Er sagte auch von der Prädestination, Der ewige göttliche Rathschluß sei eine Vorbereitung der Gnade bei den guten, bei den bösen aber eine Entziehung der Gnade.

Jezt interessirte sich auch Karl der Kahle dafür, und veranlaßte den Servatus und nachher Scotus sich zu erklären. Servatus schrieb sein liber de tribus quaestionibus: 1) die Frage über das menschliche Unvermögen, gegen Pelagius, 2) über den Umfang der Erlösung; er war darin particularistisch, und 3) de praedestinatione; hier lehrte er eine zweifache, ja er wollte die Prädestination der seligen nicht auf den vorhergesehenen Glauben beziehen, sonst sei sie ja das Werk des Menschen. Seine Lehre war daher ganz augustinisch; das Vorherwissen und Vorherbewirken wurde von ihm ganz gleich gesezt. „Gott hat die Beharrlichkeit der guten vorhergesehen, als er sie vorher bewirkte." Der zweite Mann war Johann Scotus Erigena, einer von den wenigen, die damals scheinen den Aristoteles und Plato griechisch gelesen zu haben; er hatte auch für Karl den Kahlen ein Werk des Pseudodionysius übersezt, aus welchem er viel schöpfte. Gegen Paschasius Radbertus läugnete er nach Hinkmar die Realität des Blutes und Fleisches im Abendmahl, und erklärte Brot und Wein bloß für eine memoria des wahren Leibes und Blutes. In seinen philosophischen Werken lehrte er nur origenistisch die Wiederkehr aller Dinge in Gott [a]), läugnete also eine Verdammniß. Sein ganzes Buch über die Prädestination

a) Er lehrte auch eine Verwandlung der menschlichen Natur Christi in die göttliche nach der Himmelfahrt. Schl.

war gegen Gottschalk gerichtet. Er war der erste der in einer theologischen Schrift als Nichttheologe an der Spize seines Buches behauptete, „Die wahre Philosophie sei auch die Religion." Ein Mensch, der nur tugendhaft leben könne, könne auch keinen freien Willen haben, Gott habe daher auch keinen Grund ihn zu belohnen. Ein Unterschied des Wesens der menschlichen Natur an sich sei nichts anderes als die Wahrheit und Glükkseligkeit, aber der Grund der einzelnen Erscheinungen sei diese Möglichkeit. Der Mensch sei überhaupt Mensch dadurch, daß er Antheil habe an der Wahrheit und Glükkseligkeit, aber er sei ein einzelner durch diese Duplicität. Straft also Gott einen ungerechten: so straft er nicht die menschliche Natur desselben, weil der Begriff der Wahrheit und Glükkseligkeit darin bleiben.

Auf der anderen Seite ging er davon aus, daß in Gott Vorherwissen und Vorherbestimmen einerlei sei. Gott könne aber die Sünde weder vorherwissen noch vorherbestimmen, weil sie gar nichts sei, sondern bloß ein Mangel; man könne also keine positive Handlung Gottes darauf beziehen. Er verwikkelte sich dabei selbst, indem er die Strafe zugab, aber behauptete, Gott selbst strafe nicht, sondern die Sünde allein strafe sich selbst und den Menschen. Ist aber die Sünde etwas negatives: so können wir auch ihr keine positive Handlung, keine Strafe beilegen. Seine Lehre von der Negativität der Sünde ist sehr ähnlich der von der massa perditorum des Augustin. Aus dieser massa konnte kein einzelner heraustreten, also auch nicht Gegenstand der göttlichen Gnade werden. So hätte sich Scotus auch ebenso gut für Gottschalk erklären können. Er erklärte sich nun so, „Gott bestimmt und ordnet vorher das ganze und für jeden einzelnen den Ort, wo sie sein werden, so auch für die bösen den Ort, wo sie sein werden, nämlich das ewige Feuer." Diese Vorherbestimmung verhalte sich zur eigentlichen Prädestination, wie die göttliche Macht zur göttlichen Gnade. Wie Gott mit seiner Macht überall, nicht aber so mit seiner Gnade ist: so ist auch

die eigentliche praedestinatio nicht überall. Das ewige Feuer erklärt er ganz figürlich; ja er geht so weit, daß er die seligen auch darin wohnen läßt, für welche es aber keine Strafe sei. Das war also eine Episode zu den Prädestinationsstreitigkeiten. Prudentius von Troyes [a]), Ratramnus und Servatus Lupus schrieben gegen den Scotus für Gottschalk, auch Florus Diakonus zu Lyon.

Als Hinkmar so bedeutende Männer als seine Gegner erblikkte, wandte er sich an den Erzbischof Amulo von Lyon, dieser starb aber bald, und sein Nachfolger Remigius, in seinem liber de tribus epistolis, entschied gegen Hinkmar, Man müsse keine Prädestination in der Zeit annehmen; dann müßte man davon ausgehen, daß Vorherwissen Gottes und Prädestination einerlei seien; das böse sei aber nicht Gottes Werk, und daher könne auch jene Identität nicht gelten, hier könne man also ein göttliches Vorherwissen ohne Prädestination annehmen. Er muß hier eine gleiche Ansicht mit Scotus gehabt haben; denn war die Sünde etwas reales, so wurde die göttliche Allmacht dadurch beschränkt. Nun sprach er aber den Saz aus, Ein von Gott auserwählter Mensch könne nicht fallen, ein von Gott verworfener Mensch nicht selig werden; er lehrte also eine zwiefache Prädestination. An dem Gottschalk hatte er nur das auszusezen, daß er den freien Willen bloß zum bösen gebrauchte; aber er giebt zu, der böse könne mit dem freien Willen nur das böse vollziehen, der freie Wille der gläubigen aber trage bei zur Vollziehung der göttlichen Gnade, daher sei der freie Wille auch zum guten zu gebrauchen; er schrieb also auch dem Glauben einen freien Willen zu.

Da nun Hinkmar auch von dieser Seite wenig Unterstüzung fand, so hielt er 853 eine zweite Synode zu Chiersy, und 853
stellte die vier Säze auf: 1) Gott habe niemand zur Strafe prä-

a) De praedestinatione contra Scotum. Schl.

destinirt; 2) der verlorene freie Wille sei durch Christus wiedergegeben; 3) Gott wolle, daß alle Menschen selig werden, wenngleich es nicht alle werden (hier nahm er einen unwirksamen göttlichen Willen an); und 4) Christi Blut sei für alle vergossen worden, wenngleich nicht alle dadurch erlöst würden; hierdurch vertheidigt er den Universalismus, die zureichende Kraft Christi für das ganze Menschengeschlecht, nur konnten die Gegner auch hieraus einen unwirksamen göttlichen Willen in Bezug auf die Erlösung folgern. Karl der Kahle war zugegen und unterzeichnete die Säze, was der Sache ein großes Gewicht beilegte. Prudentius von Troyes, der auch zugegen war, stellte dagegen 4 Artikel auf: 1) der freie Wille sei zwar den Menschen durch Christum wiedergegeben, aber doch so, daß wir zum guten immer noch der göttlichen Gnade bedürften; hier wurde also ein Unterschied gesezt zwischen dem freien Willen der begnadigten und der göttlichen Gnade. 2) Einige seien von Gott kraft seiner Barmherzigkeit zur Seligkeit, andere nach seiner Gerechtigkeit zur Strafe prädestinirt. 3) Christi Blut sei für alle, die an ihn glauben, vergossen. 4) Gott mache alle selig, die er wolle. Remigius sagte, er habe nicht unterzeichnet; aber er that es, indem er die Ordnungsmäßigkeit der Synode anerkannte, jedoch gleich darauf schrieb er zu Lyon auch vier Artikel gegen Hinkmar, streng augustinisch und partikularistisch, und hielt eine Synode zu Va-
855 lence (855) auf dem Gebiete Lothars. Hier wurde die zwiefache Prädestination nach der obigen Beschränkung festgestellt, und behauptet, „Es sei ein Irrthum, daß das Blut Christi auch für die verdammten vergossen sei." Die Acta dieser Synode nahm wieder Lothar seinerseits an, und die Sache bekam auch hier gleich wieder eine politische Bedeutung, doch entstand daraus kein Zwist. Lothar schikkte Bischöfe mit den Actis an seinen Bruder, und dieser forderte Hinkmar auf sie zu widerlegen. Nun erst schrieb Hinkmar sein Hauptwerk de praedestinatione dei et libero arbitrio adversus Godescalcum et ceteros Praedestina-

tianos. Auf einer andern Synode während dieser Zeit zu Savonnières (859) wurde die Sache auf Remigius Vorschlag 859
vertagt, weil man sich nicht vereinigen konnte. So gingen die Sachen diesmal auseinander, ohne andere Folgen zu haben; nur der arme Gottschalk blieb ein Opfer des Streits und der Härte Hinkmars; er starb 869 im Gefängniß ohne Sacramente. 869

Hinkmar hatte sein Werk gegen Gottschalk und die übrigen Prädestinatianer gerichtet, er redete aber nicht bloß von den damaligen Prädestinatianern, Servatus Lupus, Remigius, Prudentius, sondern auch von den alten, aber auf eine sonderbar verworrene Weise; er hatte vielleicht jenes alte Buch Prädestinatus gekannt. Diesen andern Prädestinatianern legte er unter andern eine andere kezerische Ansicht bei, ausgehend von der scientia media, d. h. von dem Wissen Gottes, was hervorgegangen wäre, wenn etwas anders eingetreten wäre als geschehen. Er schrieb ihnen den Saz zu, Gott verdamme auch die Menschen wegen der Sünden, die sie bei einem längeren Leben noch würden begangen haben. Man weiß nicht, wer einen solchen Saz ausgesprochen. Augustin konnte nicht recht darauf kommen, da er behauptete, nur die gläubigen würden von Gott beseligt, denen er das donum perseverantiae gegeben. Es könnte also nur in einer Disputation vorgekommen sein, wo einer auf die höchste Spize getrieben wurde, vielleicht ein Gegenstükk zu dem Saze, Die Kinder würden selig ob praevisam fidem oder perseverantiam. Ebenso stellte er den Saz auf, Daß diejenigen, die in ihrem Glauben gefallen wären, nicht wahre Mitglieder der Kirche sollten gewesen sein; das war aber keine Kezerei, denn dadurch vertheidigte man nur den augustinischen Saz von dem donum perseverantiae und der gratia irresistibilis. Diese Streitigkeiten bilden eine vollkommene Parallele mit den Abendmahlsstreitigkeiten; beide Ansichten waren in der Kirche vorhanden ohne verkezert zu sein, und wurden eben in diesem Umfange nachher zur Zeit der Reformation wieder aufgenommen. Der Streitpunkt

blieb damals noch ungelöst, weil man nicht von der Vorstellung einer ewigen Verdammniß abgehen wollte. Hier traf die Entscheidung nur den Gottschalk; erst in dem Streite der Jesuiten mit den Jansenisten wurde, indem sich der römische Hof auf die Seite der ersteren schlug, die streng augustinische Lehre in der katholischen Kirche abgeschafft.

Die Betrachtung der Entwikklung dieser Periode kann nur rukkweise geschehen. Wir kommen hier zunächst wieder auf die
813 Verhältnisse der occidentalischen und griechischen Kirche. Leo V. Armenus hatte Michael I. entthront, und dessen Söhne kastriren lassen. Einer von diesen Söhnen, Ignatius, wurde unter
846 Michael III. 846 Patriarch von Constantinopel, nicht ohne großen Widerspruch, besonders beim Bischof Gregor von Syracus; er behauptete diese Wahl sei unrechtmäßig, denn Ignatius sei nicht die Abstufungen des Clerus durchgegangen. Der Bischof Gregor wurde daher abgesezt, und es gab nun in der ganzen Klerisei von Constantinopel eine Spaltung zwischen Ignatianern und Gregorianern. Unter dem Namen des Kaisers regierte sein Oheim Bardas, und dieser, lange ein Begünstiger des Ignatius, sprang auf einmal um und sezte den Ignatius ab, als er ihm das Abendmahl verweigerte, weil er in einem blutschänderischen Umgange mit seiner Schwiegertochter lebte. Ignatius ließ sich aber durchaus nicht bewegen in seine Entsa-
858 gung schriftlich einzuwilligen (858); der neue Bischof mußte also ein bedeutendes gegen sich haben. Er war aus der Partei der Gregorianer, der bekannte Photius, der einen wichtigen politischen Posten als Geheimschreiber und Anführer der kaiserlichen Leibwache mit dem Patriarchate vereinigte. Er nahm das Amt wider seinen Willen von der gregorianischen Partei genöthigt an, und zwar in fraudem des kirchlichen Gebrauches, indem er in ein paar Tagen die unteren Kirchenstellen durchlief. Photius mußte sein Amt mit einer Synode antreten, welcher er dann die Absezung des Ignatius bekannt machte und ihn excommunicirte.

Er selbst war von einem abgesezten Bischof, dem Gregorius, geweiht. Dadurch waren aber die Parteien nicht unterdrükkt, sondern hatten bloß ihre Rollen gewechselt; die Ignatianer waren die unterliegenden, die Gregorianer die herrschenden.

Der Kaiser sandte nun 859 an den römischen Bischof, 859
damit er ein paar Abgeordnete schikkte, um die Spaltung zwischen den griechischen Bischöfen aufzuheben. Dieser Schritt läßt sich bei der damaligen Eifersucht des römischen und constantinopolitanischen Bischofes kaum begreifen, indessen lassen sich doch wol einige Ursachen auffinden. Man sah in Constantinopel das Verhältniß zum römischen Bischof an, als sei keine Eifersucht mehr, sondern als sei es ausgemacht, daß der römische Bischof den constantinopolitanischen Patriarchen als den ersten ansehen müsse. Jener erschien nur als solcher, der bloß barbarische Völker in seinem Patriarchat habe; man dachte sich also die Sache ganz umgekehrt als in Rom. Hier gründete man das Ansehen des römischen Patriarchen darauf, daß er seine Macht über einen so großen Theil von Völkern verbreitet, während der constantinopolitanische Bischof einen großen Theil der Länder in seinem Patriarchat durch die Araber verloren hatte. Man muß also auf den persönlichen Charakter des Nicolaus I. in Constantinopel zu wenig Gewicht gelegt haben, sonst hätte man sich doch vor einem solchen Schritte gehütet.

Papst Nicolaus nahm diesen Auftrag mit großer Freude an, und schikkte 860 ein paar Abgeordnete nach Constantinopel an 860
den Kaiser, ihm seine Freude anzuzeigen, daß er den römischen Stuhl anerkenne; dem Photius gab er aber unter freundlichem Bedauern zu verstehen, daß er ihn nicht anerkennen könne; seine abgesandten sollten ihn bloß als Laien behandeln. Aus dem allen wurde aber nicht viel. Man hielt 861 eine Synode, ging 861
aber nicht auf die Vorschläge des römischen Bischofs ein; dem Ignatius wurde auf dieser Synode sein Patriarchat feierlich abgesprochen und Photius bestätigt. Die Synode wurde einmal

durch die Gewaltthätigkeit der Bilderfeinde, troz der Synode von 842, unterbrochen; seit dieser Zeit ist aber wenig mehr in Constantinopel für oder gegen die Bilder geschehen.

Nicolaus war mit diesem Resultat nicht zufrieden, hielt selbst
862 zu Rom 862 eine andere Synode, sezte darin den Photius ab, zur Warnung für andere, damit nicht einer eher lehre als er gelernt habe, und, weil er bloß Laie war, auch alle von ihm geweihten Kleriker; ebenso sezte er auch dort einen seiner abgeordneten ab. Hierüber entstand eine Correspondenz zwischen ihm und dem Kaiser, worin ihn der Kaiser etwas spöttisch behandelte. Der Papst verlangte durchaus Ignatius und Photius sollten sich in Rom stellen, das geschah natürlich nicht, und daher lenkte Nicolaus ein; er schikkte neue Abgesandte mit milderen Briefen nach Constantinopel, sie wurden aber gleich an der Grenze angehalten und gefragt, ob sie Photius anerkennen würden oder nicht; da sie das nicht konnten: so wurden sie zurükkgeschikkt.

Papst Nicolaus forderte zugleich Illyricum und die Bulgarei für seine Diöcese zurükk. Wahrscheinlich hatte er zuerst durch seine abgeordneten Bischöfe sich in die ursprünglich von Constantinopel aus belehrte Bulgarei eingeschlichen und dort großes Ansehen erlangt, und der bulgarische Fürst hatte auch eine Vorliebe für den römischen Stuhl, weil er mit den griechischen Kaisern Krieg führte, und hatte Geschenke nach Rom gesandt. Eine Gesandtschaft von ihm beredete Nicolaus zu Rom, Es gebe nur drei wahre Patriarchen, den zu Rom, Alexandrien und Antiochien, denn diese Gemeinden seien von Aposteln gegründet; der von Constantinopel sei bloß ein Metropolit, und der von Jerusalem auch nur, denn das alte Jerusalem stehe nicht mehr. Photius hielt daher mit bevollmächtigten der übrigen orientalischen Bischöfe
867 wieder eine Synode zu Constantinopel (867) gegen Nicolaus, wo er ihn absezen ließ.

Außer diesen Beschwerden kam auch die Lehre von dem Ausgange des heiligen Geistes mit vor. „Wenn man annähme, daß

der Geist auch vom Sohne ausginge: so komme eine διθεία, Zweigötterei, heraus, weil außer der Ungezeugtheit des Vaters eine andere Causalität der Gottheit hervorgehe. Oder ist das Ausgehen des Sohnes und Vaters dasselbe: so fallen die Eigenheiten der Personen weg und man sabellianisire."

Die Sache kam aber bald anders zu stehen. Der Mitregent des Kaisers, Basilius Macedo, ermordete den Kaiser Michael und sezte Photius ab, weil er ihm als einem Mörder die Sacramente verweigerte. Ignatius wurde wieder eingesezt, machte aber große Verwirrung dadurch, daß er alle vom Photius geweihte Kleriker absezte und excommunicirte. Da wußte der Kaiser nun wieder nichts besseres zu thun, als einen weltlichen Gesandten nach Rom zu schikken, mit einem Bischof einer jeden Partei; ein Bischof starb unterweges. Hadrian II., des Nicolaus Nachfolger, ließ auf diese Veranlassung zu Rom 868 eine 868
Synode halten, und schikkte einen Gesandten nach Constantinopel.
Hier wurde auf einer Synode 869 die frühere constantinopolita- 869
nische vernichtet und sie selbst als die 8te ökumenische gehalten; Hadrian II. billigte natürlich die Absezung des Photius. Auf der constantinopolitanischen Synode waren anfangs nur zwölf griechische Bischöfe, abgesezte Ignatianer; sie verstärkte sich allmählich zwar durch solche die von Photius abfielen, blieb aber auch nachher ungebührlich schwach für eine allgemeine Synode. In der lezten Sizung wurde Photius citirt; er benahm sich sehr würdig, berief sich lediglich auf seine gerechte Sache und gab nicht nach, aber es blieb beim ursprünglichen Beschlusse, daß er nie Bischof gewesen; seine Weihe wurde für ungültig erklärt, nur die über die Geistlichen ausgesprochene Excommunication wurde aufgehoben. Mehrere merkwürdige Canones wurden aber doch hier abgefaßt, 1) Es sollte kein Bischof, noch weniger ein Patriarch, anerkannt werden, welcher durch Gewalt oder Intriguen der weltlichen Macht eingesezt wäre. 2) Es sollte keiner die Gemeinschaft mit einem Bischof aufheben, ehe dessen Absezung

von einer Synode anerkannt sei. Man hat durchaus nicht nöthig bei dem Papste herrschsüchtige Absichten vorauszusezen, indem er veranlaßte, daß diese Beschlüsse durchgingen. Ein andrer Beschluß war eher ehrgeizig zu nennen, nämlich die niedern Geistlichen sollten bloß von ihrem Bischofe, diese bloß von ihrem Metropoliten, und nur diese von dem Patriarchen auf einer Synode gerichtet werden. Dem Papst wurde so die Autorität über alle Erzbischöfe und Metropoliten des Abendlandes eingeräumt, diese haben aber immer dagegen protestirt. Die Schlüsse wurden mit geweihtem Abendmahlswein unterschrieben.

Indessen war die Synode kaum geschlossen, so besannen sich die griechischen Geistlichen, daß sie dem römischen Bischof viel zu viel eingeräumt hatten, und verlangten ihre Unterschriften zurükk, und die päpstlichen Gesandten wurden sehr kalt entlassen. Es kam auch gleich nachher der Streit über die Bulgarei, welche die Römer sich aneignen wollten, wieder zur Sprache und die lateinischen Bischöfe wurden aus der Bulgarei durch den Kaiser vertrieben. Ueber das Ausgehen des heil. Geistes kam man in Rom in einige Verlegenheit; die römischen Geistlichen verstanden sich nicht darauf die Vorwürfe des Photius zu widerlegen und zurükkzugeben, daher wandte sich der römische Bischof an die fränkischen Geistlichen, namentlich an Hinkmar. Der Bischof Aeneas von Paris schrieb ein liber adversus Graecos, das Buch handelte aber eigentlich mehr von kirchenrechtlichen und politischen Verhältnissen, und er berief sich hier auf die pseudoconstantinische Urkunde, von der er behauptete, daß es in Franken Abschriften davon gäbe. Auch Ratramnus schrieb contra Graecorum opposita Romanam ecclesiam informantium in theologischer Beziehung. Er ging davon aus, daß Christus sage, Alles, was der Vater habe, sei sein, also müsse auch das Ausgehen des heil. Geistes vom Vater gemeinschaftlich sein. Daraus könnte man aber noch mehr folgern, daß auch das Zeugen des Sohnes dem Sohne zukomme, und dadurch würde durch das sich

selbst Zeugen das Gezeugtwerden aufgehoben, und so käme die ganze Trinitätslehre in die größte Verwirrung. Nun führt Ratramnus aber noch eine nähere Bestimmung an, Der Zusaz wäre nothwendig gewesen, damit man den heil. Geist nicht für einen zweiten Sohn hielte; man könnte sonst die processio des Geistes und die ewige Zeugung nicht anders unterscheiden, als daß man den Geist auf gleiche Weise von Vater und Sohn von Ewigkeit her ausgehen lassen. Geschichtlich ist über den Ursprung dieser Lehre nichts mehr auszumitteln, aber diesen Grund hat Ratramnus sich wol selbst ausgedacht. Merkwürdig ist diese Bestimmung durch das offene Bekenntniß, wie wenig es möglich sei beide Terminos auseinanderzuhalten, und dann auch, daß man nach diesem Unterschied nicht nöthig habe in eine genauere Unterscheidung einzugehen. Kann man aber den Unterschied nicht begreifen, so ist es auch ganz gleichgültig, ob man überhaupt den Unterschied macht oder nicht.

Die vertriebenen bulgarischen Bischöfe fanden Johann VIII. in Rom, und dieser drohete den Ignatius zu excommuniciren und abzusezen, wenn er nicht binnen drei Monaten alles in den alten Stand sezen würde. Ignatius starb aber indeß und Photius, 878
inzwischen Erzieher der kaiserlichen Prinzen, wurde vom Kaiser wieder als Patriarch eingesezt. Da er aber durch einen Beschluß einer Synode abgesezt war, als sei er niemals Geistlicher gewesen, so mußte eine neue Synode (879) gehalten werden, zu der 879
auch der römische Bischof eingeladen wurde, und auf der die vorige wieder aufgehoben und anathematisirt wurde. Nun war Johann VIII. noch mit dem Ignatius auf dem Fuße der Excommunication gewesen, konnte daher eher willig gefunden werden; auf die Anmaßung seiner Abgeordneten aber wurde natürlich nicht gehört; man gab ihnen zu verstehen, man habe bloß Abgeordnete der römischen Kirche gewünscht zur Ehre der römischen Kirche, damit diese sich von dem Vorwurf reinigen könne, das Schisma zu unterhalten, indem sich einige unruhige Köpfe auf sie beriefen.

Hinsichtlich der Bulgarei warfen die Griechen den Römern vor, es sei völlig unverständig, daß sie, die ihrem Kaiser nicht gehorchen wollten, sondern sich mit den Franken verbunden hätten, nun im Reiche des Kaisers sich Rechte anmaßen wollten. Man legte auf dieser Synode nach den Unterschriften noch in Gegenwart der römischen Legaten ein Anathema auf alle Zusäze zum nicänischen Symbolum, dadurch wurde aber die ganze occidentalische Kirche mit dem Bann belegt. Johann ließ daher den Photius wieder verdammen und absezen, starb aber bald darauf; seine Nachfolger thaten dasselbe. Nun aber kam nach einigen
886 Jahren Leo VI. Philosophus auf den Thron, ließ den Photius wegen alter Hofgeschichten absezen, und machte seinen Bruder Stephanus gegen die Beschlüsse der vorlezten Synode zum Patriarchen, der auch vorher nie Geistlicher gewesen war. Dadurch entstanden neue Streitigkeiten; man wandte sich wieder nach Rom, und da der römische Bischof jezt mildere Seiten aufzog: so schlief der Streit allmählich ein [a]). Photius starb einige
891 Jahre darauf im Exil (891).

Indessen gab im Anfange des 10ten Jahrhunderts eine andere Veranlassung wieder Gelegenheit sich an den römischen Bischof zu wenden. Leo hatte zum vierten Male geheirathet, und der constantinopolitanische Patriarch wollte ihm die Sacra-
904 mente nicht reichen. Der Kaiser schikkte daher (904) an den römischen Bischof Sergius III. das Gesuch Abgeordnete nach Rom zu schikken, um den constantinopolitanischen Bischof von der Zulässigkeit der vierten Ehe zu überzeugen. Der constantinopolitanische Bischof protestirte dagegen, und wollte die Sache von den Legaten nur in Gemeinschaft mit Abgeordneten auch der übrigen Patriarchen untersuchen lassen. Das war aber zu weitläuftig und er wurde abgesezt. Indessen wurde ein Paar Jahre

a) Johann IX. zeigte sich willfährig in einer Correspondenz mit dem Metropoliten Stylianus von Neocäsarea, doch sollten alle um Verzeihung bitten; was natürlich nicht geschah. Schl.

nachher (920) unter Leos Nachfolger Constantin VIII. die vierte 920
Ehe doch für ungültig erklärt, und Sergius III. aus den Kirchenbüchern gestrichen.

Auf allen diesen Synoden spielten die theologischen Angelegenheiten eine sehr untergeordnete Rolle; man beschäftigte sich mehr mit äußerlichem, dem Fasten, Kleidertragen, Haarschur der Geistlichen [a]) u. dergl. Auf der lezten Synode gegen Photius war auch beschlossen worden, daß das Bild Christi ebenso wie die heiligen Evangelien angebetet werden sollte; später dehnte sich dies auch auf andere Heiligthümer aus. Es existiren noch Briefe des Photius an den römischen Bischof, worin er sich sehr rein und schön erklärt, daß in der ganzen Christenheit, die aus so vielen Völkern zusammengesezt sei, in diesen Dingen keine Uebereinstimmung könne hervorgebracht werden; das wäre eine gute Lection für den römischen Bischof gewesen, hätte er es nur beherzigt. Photius, früher ein Laie, übertraf alle römischen Bischöfe an Bildung und theologischer Kenntniß. Das lag an dem anderen Erziehungswesen und der Bildungsweise der griechischen Kirche; hier war die wissenschaftliche Sprache immer noch die Muttersprache, und da in der griechischen Kirche ein großes Interesse an theologischen Streitigkeiten war: so konnten Laien mehr Geschikklichkeit für den bischöflichen Siz haben als die römischen Geistlichen, die alle Stufen durchgemacht hatten.

Photius tadelte in diesem Streite auch die Ehelosigkeit der Geistlichen, dem Occident die große Unsittlichkeit vorhaltend, die daraus hervorginge; Ratramnus und Aeneas von Paris vertheidigten sie. Ratramnus, der in seinem Werke contra Graecorum opposita auch auf diesen Punkt kam, berief sich auf die Enthaltung des ehelichen Umgangs Johannes des Täufers und einzelner Apostel, aber er konnte keine ältere kirch-

a) Die griechische Kirche hatte die Tonsur des Paulus, die abendländische die des Petrus. Schl.

liche Praxis sondern nur unbegründete Traditionen dafür anführen. Auch im Occident entstand eine Opposition dagegen durch den Bischof Ulrich von Augsburg, welcher an Nicolaus schrieb, ihm die sittlichen Uebel der Ehelosigkeit vorstellte, und sich in seinem 59sten Briefe an ihn auf das rechte berief, daß das Priesterthum aus dem Judenthum ins Christenthum gekommen wäre, daß die jüdischen Priester aber immer verheirathet waren. Dann berief er sich auch auf die paulinische Stelle, „Der Bischof sei Eines Weibes Mann," als Vorschrift. So sehr auch die römische Kirche die Ehelosigkit der Geistlichen empfahl: so machte diese in Deutschland beim Klerus doch keine Fortschritte und noch
936 um 936 gab es hier Priesterehen in vielen Gegenden; ja die römische Kirche gab zuweilen selbst nach. So als die schwankenden Bulgaren fragen ließen, Ob sie den verheiratheten griechischen Geistlichen die volle Achtung erweisen dürften: wurde ihnen geantwortet, Sie als Laien dürften gar nicht über die Kleriker richten, übrigens thue das eheliche Leben ihren geistlichen Functionen keinen Eintrag. So antwortete man nach Verhältniß der Umstände. In England aber nahm im 10ten Jahrhundert unter der
961 Herrschaft des Mönchs Dunstan, seit 961 Erzbischof von Canterbury, der unter zwei Königen beinah unumschränkt regierte, das ehelose Leben sehr überhand; er besezte fast alle Stellen bis zum Diakonus mit Mönchen, und erklärte die rechtmäßigen Frauen der Priester für Concubinen. Ein ähnlicher Synodalbeschluß Benedicts VIII. 1022 wurde von Kaiser Heinrich II. bestätigt.

Photius war zu seiner Zeit der erste Gelehrte im Orient, und fast der einzige namhafte Gelehrte unter den Theologen, und ist auch uns durch seine große Gelehrsamkeit und Bildung, deren Ausfluß seine Bibliotheca ist, sehr nuzbar geworden. Er verfaßte auch einen *Νομοκάνων*, eine Sammlung, worin bürgerliche und kirchliche Gesezе abgehandelt wurden, welcher in der orientalischen Kirche immer von großem Ansehen gewesen ist. Er schrieb ferner exegetische Werke; seine Commentare über Mat-

thäus und die pauliniſchen Briefe beweiſen eine genaue Bekanntſchaft mit der klaſſiſchen Literatur; z. B. das ἐφ' ᾧ (πάντες ἥμαρτον) Röm. V, 12, welches Auguſtinus auf Adam bezog, erklärt er gleich διότι „weil," als eine gewöhnliche Redensart, und zwar ohne dabei irgend die occidentaliſche Lehre von der Erbſünde zu erwähnen, ob ſie dadurch leide oder nicht, was geſchehen ſein würde, wenn damals das occidentaliſche Syſtem bis zur griechiſchen Kirche gedrungen wäre. Auch dogmatiſches giebt er mehreres, älteres und neueres, in Bezug auf Streitfragen. Es finden ſich ſchon bei ihm ſpeculirende Entwikklungen über die Dreieinigkeitslehre, Warum in Gott nur eine Triplicität ſein könne, nicht mehr und nicht weniger? Warum Gott habe Menſch ſein müſſen? Warum das die Form der Erlöſung habe ſein müſſen? Das lezte bewegt ſich mehr in einer praktiſchen Behandlung, Der göttliche Wille habe müſſen dem Menſchen nicht im Buchſtaben ſondern im lebendigen Beiſpiel gegeben werden, und Gott habe ſelbſt mit dem Teufel kämpfen müſſen, was nicht unmittelbar geſchehen konnte, ſondern in menſchlicher Geſtalt. In Bezug auf die monotheletiſchen Streitigkeiten blieb er bei zwei Willen ſtehen, unterſchied aber den Willen von den einzelnen Willensakten, ſprach von einem γνωμικὸν θέλημα, dem einen Entſchluß faſſenden Willen, und dieſer müſſe doch nur Einer ſein. Im theoretiſchen blieb er alſo bei Einem Willen ſtehen. In Bezug auf die Einwohnung Gottes in Chriſto wurde die Frage, welche wol nur aus occidentaliſcher Anregung bei ihm entſtanden iſt, aufgeworfen, In wiefern die Einwohnung Gottes in allen Dingen (συνουσίωσις) kraft ſeiner Allgegenwart damit zu vergleichen ſei oder nicht? Er behauptete etwas ſpizfündig, „Gott ſei in allen Dingen, ohne consubstantiatio mit ihnen zu bilden." Er ſchrieb auch ein griechiſches Werk vermiſchten Inhalts, wie die ſpäteren literae quodlibetariae τὰ Ἀμφιλόχια an den Biſchof Amphilochus, exegetiſche Quäſtionen, worin unter andern die Frage vorkommt, Ob wegen der unbegrenzten Gott-

heit Christi auch das angenommene Fleisch unbegrenzt oder an einem Ort eingeschlossen sei?

Im Occident war diese Zeit, mit Ausnahme der schon erwähnten Streitigkeiten, eine sehr unfruchtbare Periode. Die karolingischen Zwistigkeiten waren eine herrliche Fundgrube für die größeren Ansprüche des römischen Bischofes. Kaiser Ludwig II. wurde treuloser Weise in seinem Schlosse in Unteritalien vom Fürsten von Benevent überfallen und gefangen genommen, und mußte einen Eid leisten, nicht dafür Rache nehmen zu wollen
872 und nicht bewaffnet in sein Territorium zu kommen. Johann VIII. dispensirte ihn aber auf seine Frage von der Verpflichtung diesen Eid zu halten, weil es ein abgedrungener sei. Es war merkwürdig, daß Ludwig über seine Verpflichtung zweifelhaft wurde; er hätte sich aber an seinen Beichtvater wenden müssen, wandte sich jedoch an den Papst, um der Sache dadurch ein größeres Ansehen zu geben und den Ausspruch allgemeingültiger zu machen, und es war für den Papst eine nicht zu widerstehende Lokkung, sich darzustellen als den, der allein in dieser Sache entscheiden könne. Nach Ludwigs II. Tode hätte die Krone an seinen älteren Oheim Ludwig den Deutschen kommen müssen, Karl der Kahle war aber lüstern nach der Kaiserkrone und
875 Johann VIII. lud ihn zu sich ein, und krönte ihn, es schon darstellend, als habe der Papst das Privilegium und das Urtheil durch den heiligen Geist erhalten, wer Kaiser werden sollte. Man sieht, wie die Schuld weltlicher Fürsten auch mit zur Anmaßung der Päpste hinzutrat, um so etwas möglich zu machen. Johann VIII. ging noch weiter: er bestellte sich den Erzbischof von Sens zum Vikar im westfränkischen Reiche, obgleich der Papst früher gar keinen Einfluß auf diese Kirche gehabt hatte. Anders war es in Ostfranken, wo er den Ländern die Missionare und Geistlichen geschikkt hatte; aus Baiern bezog Johann VIII. schon Einkünfte und trug deren Einziehung dem Erzbischof von Salzburg auf. Es war aber gar keine Ursache, warum der Papst in West-

franken seinen Vikar haben mußte; man hatte dort immer Synoden gehalten ohne den Papst zu Rathe zu ziehen, jezt aber konnte man dem Vikar nicht mehr vorübergehen. Nun lebte damals noch Hinkmar, der sich jezt an die Spize der Opposition stellte, und die Bischöfe gaben die bestimmte Erklärung, Sie wollten dem römischen Bischofe als ihren Patriarchen den Gehorsam leisten, den sie ihm nach den Kirchengesezen schuldig wären a). Der Papst konnte für jezt nicht mehr verlangen; aber der Vikar blieb doch.

Dennoch giebt es auch Fälle, wo Männer wie Johann VIII. mit ihren Anträgen durchfielen. Es geschah einmal in Italien, nachdem Karlmann Rom in Besiz und den Papst gefangen genommen hatte, welcher sich nach dessen Entfernung nach Frankreich geflüchtet hatte, daß die Bischöfe zu einer Synode ausblieben, weil sie vermutheten, daß er politische Dinge gegen ihren damaligen rechtmäßigen Herrn Karlmann unternehmen würde. Johann VIII. hatte auch einen Bischof Formosus von Portus entsezt, so daß er nie nach Rom kommen und dem Gottesdienste nur unter den Laien beiwohnen sollte; sein Nachfolger Marinus sezte ihn aber wieder ein, und er wurde sogar um seiner großen Verdienste und ausgezeichneten Eigenschaften willen 891 selbst zum Papst erwählt. Dieser krönte den deutschen Kai- 891
ser Arnulph, wobei diesem die Römer Treue schworen, unbeschadet der Verpflichtung und Treue gegen ihren Papst und Herrn Formosus (salvo honore et lege mea atque fidelitate domini Formosi P.) (895); Arnulph hatte auch kein gültiges Recht, 895
und mußte dies sich gefallen lassen. Stephanus VI. ließ (896) 896
den Leichnam des Formosus ausgraben, und hielt ein förmliches Gericht über ihn, Wie er, schon ein Bischof, sich hätte können aus seinem Sprengel nach Rom begeben und sich dort wählen

a) Hinkmar vertheidigte die Wahlfreiheit der Bischöfe gegen Ludwig III. 881. Schl.

lassen; dieser nicänische Canon hatte aber seine Angemessenheit schon verloren. Er wurde indeß verdammt, und seine Wahl wie alle seine Weihen wurden für ungültig erklärt; seinem Leichnam wurden drei Finger abgehauen. Die Art, wie das betrieben wurde, beweist, daß schon zwei Parteien waren, und es sollte die eine in den Sturz ihres Haupts verwikkelt werden. Stephan wurde aber bald darauf selbst von den Römern gefangen genommen und
897 erwürgt, und Johann IX. stellte die Ehre des Formosus wieder her; doch wurde verordnet, es sollte die Versezung eines Bischofs aus einem Bisthum ins andere nicht zum Beispiel dienen. Es ist jedoch offenbar, daß dieser Canon seine Autorität verloren hatte; zur Zeit des nicänischen Concils hatte man noch nicht die verschiedenen kirchlichen Würden, die Stellen aller Bischöfe waren noch gleich, nur in politischer Beziehung war ein Unterschied; jezt waren Patriarchen, Metropoliten, Bischöfe, Papst verschieden, und es war etwas widersinniges, daß der Papst nur aus dem römischen Klerus sollte gewählt werden, wonach jeder dummste Geistliche ein Recht dazu hatte. Daher denn auch damals die große Mittelmäßigkeit und Unwissenheit in theologischen Dingen auf dem römischen Stuhle; es hing das aber natürlich mit dem Interesse der römischen Kirche aufs engste zusammen.

903 Die ärgsten Verwirrungen folgten. Leo V. wurde von seinem eigenen Hauskaplan Christophorus gefangen genommen und dieser ließ sich zum Papst wählen, er wurde aber selbst
904 wieder von einem Diakonus Sergius eingekerkert, der ihn im Gefängniß umkommen ließ und unter dem Namen Sergius III. Papst wurde. Solche Zerrüttungen waren nicht bloß Persönlichkeiten, sondern Feindschaften in Bezug auf Territorialbesizungen, indem bei der Schwäche der Karolinger Arnulph und die Grafen von Toscana in Italien um die Oberherrschaft stritten. Mit Sergius III., der zur toscanischen Partei gehörte, ging das Frauenzimmerregiment in Rom an; eine Frau Theodora und ihre Töchter Theodora und Marozia leiteten alles. Sergius hatte

von der Marozia einen Sohn, welcher als Johann XI. später Papst wurde. Durch die Theodora wurde 914 Johann X. Papst, welcher früher Erzbischof von Ravenna gewesen; auch ein Verstoß gegen obige Kirchenregel, solche Versezungen aber aus einem Sprengel in den andern waren jezt etwas häufiges.

Z. B. Ratherius aus Lüttich, Mönch in Laubes, einem Kloster jener Gegend, zeichnete sich durch seine Kenntnisse aus. Er trat in Verbindung mit einem Bischof Hilduin von Verona, der ihm das Versprechen gab, wenn er zu einer höheren Stelle gelange, solle er Bischof von Verona werden. Das geschah nun als Hilduin Erzbischof von Mailand wurde. Allein König Hugo 928
von Italien, der ihn früher begünstigt hatte, ließ ihn nachher zu Pavia gefangen sezen, unter dem Vorwande, er habe den Herzog Arnulph von Baiern nach Italien gerufen. Das ist nicht recht wahrscheinlich, denn Ratherius unterschied sich von den neidischen Geistlichen und Canonicis seiner Zeit; von den ersten durch ihre grobe Unwissenheit, von den zweiten wegen ihrer Liederlichkeit; er hatte aber sich durch seine Strenge gegen die sittenlose Geistlichkeit natürlich viele Feinde gemacht. Er kam nach vielerlei Verfolgungen später zu Otto dem Großen, der ihm 953 das Erz- 953
bisthum Lüttich gab; hier wurde er aber seiner Strenge wegen so übel behandelt, daß er das Bisthum niederlegte und Otto versprach ihm 961 wieder Verona. Das fand er durch den Papst 961
Johann XII. an den Erzbischof Manasse von Mailand verkauft. Er erhob darüber ein solches Geschrei, daß der Papst ihm das Bisthum wieder geben mußte, er hielt es aber auch hier nicht lange aus, sondern zog sich 967 in ein Kloster zu Namur zurükk, 967
wo er 974 starb. Er schrieb eine Vorschrift für die niederen 974
Geistlichen, worin er so unerhört niedere Anforderungen machte, daß man es sich kaum vorstellen kann, Sie sollten wenigstens lesen können! Er schrieb auch um 961 ein größeres Werk, De contemptu canonum.

Papst Johann X. (915—928), Liebhaber der Theodora,

zog selbst gegen die Araber zu Felde und schlug sie; er wurde in einem ähnlichen Zwist vom Herzog Wido von Toscana gefangen genommen, und starb in diesem Zustande. Ein Zug aus seiner Regierung ist folgendes: Ein Graf von Rheims ließ seinen Sohn Hugo von Vermandois, ein fünfjähriges Kind, durch die Gewalt der Waffen zum Erzbischof von Rheims machen; der Papst bestätigte es und übertrug die Vormundschaft dem Erzbischof von Soissons. Eine solche Verwaltung der kirchlichen Dinge zeigt am besten den damaligen Zustand an. Hugo wurde nachher zwar abgesezt, aber er hatte eine kleine Festung Mouson, von wo aus er auf das Gebiet von Rheims Ausfälle machte, bis Otto endlich durchdrang und er förmlich durch eine Synode für abgesezt erklärt wurde, obgleich er einen Wiedereinsezungsbefehl vom Papst versprach. Johann XI., ein Sohn des Sergius III. und der Marozia, wurde von seinem Stiefbruder Alberich, einem Sohn der Marozia [a]) und des Grafen von Toscana, gefangen gesezt und getödtet. Alberich behauptete unter dem Namen eines Patricius eine Art von Oberherrschaft über Rom. Sein achtzehn-
956 jähriger Sohn Octavian ließ sich 956 zum Bischof von Rom wählen, behielt sein Patriciat fort und nannte sich als Papst Johann XII., das erste Beispiel einer Namensveränderung unter den Päpsten, und das einzige gute, das Johann XII. in seinem ganzen Leben gegeben hat. Er behielt seine weltlichen Geschäfte bei, leistete aber doch Otto I. bei seiner Krönung 962 den Eid der Treue, und Otto bestätigte die pipinsche und karolingische Schenkung; unter den päpstlichen Besizungen wurde auch Benevent und Corsica genannt. Johann selbst trieb aber Unzucht aller Art, und in seinen weltlichen Angelegenheiten übte er die größte Treulosigkeit; er verband sich mit dem Prätenden-
963 ten Adalbert seinem Eide zuwider, so daß Kaiser Otto 963 in

a) Ihr erster Gemahl war Alberich, der zweite Wido von Toscana, der dritte dessen Halbbruder Hugo König von Italien. Schl.

Rom ein Concil gegen ihn halten ließ. Otto benahm sich sehr gemäßigt und ermahnte die Geistlichen nicht gegen ihren geistlichen Oberherrn und Bischof zu viel vorzubringen. Es kamen aber die größten Schandthaten vor, und da Johann XII. nicht erschien, wurde er abgesezt [a]). Als aber Otto sich wegen seiner Regierungsgeschäfte aus Italien entfernen mußte, kehrte er durch die Intriguen seiner Geliebten wieder nach Rom zurükk, sezte den von der Synode erwählten Papst Leo VIII. mit allen von ihm Geweihten ab, und blieb Bischof. Er wurde später bei einer höchst verdächtigen Zusammenkunft mit einer Frau von deren Mann verwundet und starb daran.

Jezt bekommen wir das erste Beispiel einer doppelten Papstwahl, die Partei Johanns wählte Benedict V., und Otto mußte von neuem nach Italien kommen um seinen Papst Leo wieder einzusezen. Indessen starben beide bald und Johann XIII. wurde nun einstimmig gewählter rechtmäßiger Papst. Hier 965
haben wir den höchsten Grad des Verderbens; sollte nun der römische Bischof einmal der allgemeine Patriarch des Occidents werden: so mußte ein Papst von großer Sittenstrenge auf den Stuhl Petri kommen, und das giebt eine Perspective auf Gregor VII., der aber wegen seines weltlichen Interesses keine reine Reformation hervorbringen konnte.

Doch müssen wir den Faden hier einstweilen verlassen, und auf die Ausbreitung des Christenthums im Osten sehen. Zulezt sprachen wir von der Ausbreitung des Christenthums in Bulgarien, von wo aus das Christenthum auch nach Mähren und Böhmen kam. Herzog Borziwoi von Prag kam zum König von Mähren, dem größten slavischen Fürsten, der Christ war. Borziwoi wurde als Heide nicht zur königlichen Tafel gelassen, die schon christlich eingerichtet war; die Böhmen aßen nach grob antiker Weise an der Erde liegend. Da fing der christliche Bi-

a) Baronius beschuldigt diese Synode der Ungesezmäßigkeit. Schl.

schof Methodius an sein Bedauern zu äußern über ihn, der sich ganz wohl auf der Erde befand. Als ihm nun Methodius sagte, er würde durch das Christenthum auch an einer solchen Tafel essen, und seine Feinde demüthigen und seine Macht vermehren, ließ sich Borziwoi taufen. Die Böhmen darüber unzufrieden empörten sich gegen den neuen christlichen König, riefen ihn aber bald wieder zurück. Doch wurde dadurch das Christenthum nicht sehr verbreitet; eine christliche Prinzessin Ludmilla wurde durch ihre Schwiegertochter und ihr Sohn Wenzeslaus durch seinen heidnischen Bruder Boleslav den Grausamen ermordet. Dieser wurde in seinen Verfolgungen des Christenthums nur von Otto I. gehemmt, und sein Sohn Boleslav der Fromme besiegte seine heidnischen Unterthanen und christia-
950 nisirte Böhmen; Prag wurde durch den Erzbischof von Regensburg, unter welchem die böhmische Kirche bisher gestanden, zu einem unabhängigen Erzbisthum erhoben. Adalbert, ein sehr römisch gesinnter Erzbischof von Prag, machte sich später durch seine Strenge verhaßt, legte zweimal sein Bisthum nieder und
997 wurde 997 in Preußen umgebracht. Sein Körper wurde nach
1000 Gnesen gebracht und dort durch Otto III. (1000), welcher eine Wallfahrt dorthin machte, ein Erzbisthum gestiftet. Von Böhmen aus kam das Christenthum nach Polen (980—1000) durch Heirath mit einer böhmischen Prinzessin, also griechisch; hernach wurde es durch eine deutsche römisch und das Bisthum Posen gegründet, welches unter Magdeburg kam.

Um diese Zeit finden wir auch unter den Russen zuerst das Christenthum. Diese waren noch nicht lange eine eigene Völkerschaft, sobald sie aber erst organisirt waren, griffen sie von der Ukraine aus das griechische Kaiserthum an und sezten sich in seinen nördlichen Provinzen fest. Schon Photius sagt, daß die Russen (τὸ ἔθνος τὸ καλούμενον Ῥῶς), die unkultivirteste Nation, auch jezt anfingen Christen zu werden. Der Kaiser Constantinus Porphyrogenitus erzählt, daß unter der Regierung sei-

nes Großvaters Basilius eine russische Gesandschaft nach Constantinopel gekommen sei; diese wurde durch die Pracht des Gottesdienstes in der Sophienkirche gereizt das Christenthum anzunehmen. Man schikkte ihnen einen Missionar, der ihnen alle alt- und neutestamentlichen Wunder erzählte; sie wurden besonders angezogen durch die alttestamentlichen, und verlangten, wenn sie Christen werden sollten, ein ähnliches Wunder, welches sich auch mit dem Evangelienbuche auf dem Scheiterhaufen ereignet haben soll. Nach einer andern Erzählung sollen die Russen lange zwischen Rom und Constantinopel geschwankt, endlich sich aber nach Constantinopel gewandt haben wegen der größeren Pracht in der Sophienkirche. Der feste Grund des Christenthums wurde hier erst gelegt durch Olga, Wittwe des Fürsten Igor, die sich taufen ließ 955, und den Namen Helena annahm. Das meiste ge- 955
schah aber durch ihren Enkel Wladimir den Großen, 986, 986
um dessen Bekehrung Araber, Juden und Griechen wetteiferten, bis er durch seine Vermählung mit der griechischen Prinzessin Anna sich für das Christenthum bestimmte, die russischen Götzen in den Dnieper werfen ließ und seine Unterthanen zur Taufe zwang. Als Erzbisthümer wurden Kiew und Novgorod gestiftet.

Was die Ausbreitung im Norden betrifft: so müssen wir hier an die Bemühungen des Ansgar anknüpfen, der Erzbischof von Bremen geworden war und dadurch Vikar Nicolaus I. bei allen Völkern wurde, die sich noch im Norden zum Christenthum bekennen würden. So kam das Christenthum allmählich aus Jütland nach Norwegen und Schweden. Hier befestigte es sich aber erst im 11ten Jahrhundert; in Norwegen führte es Olav Trygwason um 990 ziemlich gewaltthätig ein. Um 1050 wurde 990
das erste Bisthum in Island gestiftet, um dieselbe Zeit kam auch das Christenthum nach Grönland. Die Norweger hatten anfangs erklärt, zwar Christum verehren zu wollen, aber ihr Götze Thor sollte bei allen großen Unternehmungen den Vorzug behalten; nur bei häuslichen Angelegenheiten wollten sie Christum

anrufen; so mischte sich christliches und heidnisches lange durcheinander. Ja die Lithauer wurden noch im 18ten Jahrhundert nicht mit Unrecht beschuldigt, Heidenthum zu treiben. Um das Ende des 10ten Jahrhunderts war also bis auf Preußen und die deutsch-russischen Provinzen ganz Europa dem äußeren nach christianisirt. Wenn wir uns aber das innere dieses Christenthums vorstellen wollen: werden wir sehen, wie bei der Ausbreitung in Masse das innere und die Reinheit des Christenthums aufgeopfert worden, und eine neue Bewegung nöthig war dies wiederherzustellen, nur war jezt die Zeit dazu noch nicht gekommen.

Wir müssen hier noch die Eroberungen der Deutschen nachholen, die sie zwischen der Elbe und Saale und auch jenseits der
806 Elbe machten. Die Sorben an der Elbe mußten sich 806 schon Karln M. unterwerfen. Heinrich I. besiegte die Dalemincier, vereinigte ihr Gebiet mit Deutschland und legte die Stadt und Festung Meißen an. Zu Ottos I. Zeit zwischen 940 und 970 wurden unter den Wenden errichtet und reich dotirt die Bisthümer Havelberg, Brandenburg, Meißen, Merseburg, Zeitz (lezteres wurde 1029 vom Papst nach Naumburg verlegt), Schleswig und Ripen; Magdeburg wurde mit Einwilligung der älteren deutschen Erzstifter zu einem Erzbisthum gemacht.

Otto I. war auch ein großer Freund der Wissenschaften und Beförderer des öffentlichen Unterrichts. Zwar besaß er selbst nicht so viel von den Wissenschaften wie Karl der Große, auch stiftete er nicht so viele neue Schulen wie jener. Karl sprach mit Fertigkeit Latein, Otto nicht, er ließ sogar auf einer Synode zu
963 Rom 963 den Bischof Luitprand von Cremona für sich sprechen, er suchte aber so viel er konnte Männer von Wissenschaft anzubringen und zu nuzen a), unter denen Luitprand aus Pavia

a) Bewogen durch seine italienische Gemahlin Adelhaid hatte er seinen Bruder Bruno, Erzbischof von Cöln, bei sich, der eine griechische und lateinische Bibliothek führte. Schl.

besonders ausgezeichnet ist. Dieser war lange Zeit ein Günstling des Königs Berengar II. gewesen, verfolgt von ihm floh er nach Frankfurt, und schrieb dort seine Res gestas ab Europae imperatoribus et regibus, von 891 bis auf seine Zeit, das beste Werk 891
für die Kenntniß seiner Zeit. Früher schon war er Berangers Gesandter in Constantinopel gewesen; Otto zog ihn später an sich und schikkte ihn als seinen Gesandten eben dorthin, um wegen einer Heirath zwischen seinem Sohne und einer griechischen Prinzessin zu unterhandeln, die Gesandtschaft lief aber schlecht ab. Von beiden Seiten spannte man die Forderungen zu hoch; Otto wollte die Gerichtsbarkeit des römischen Bischofs über die Kirchen Apuliens und Calabriens geltend machen, welche Länder damals noch den Griechen unterworfen waren, und die Griechen forderten die Herausgabe des Exarchats. Luitprand gab ihnen nichts nach, und sezte die Verdienste der Franken und Sachsen auseinander, während die Griechen geschlafen hätten, und so trennte man sich.

Es gab zur Zeit der Ottonen noch andere im Gebiete des Geistes nicht unbedeutende Erscheinungen, sämmtlich unter den Geistlichen, in Corvey der Geschichtschreiber Wittekind, welcher seine Geschichte der Sachsen der Mechthildis, Ottos I. Tochter, widmete; er starb um 1000. Roswitha schrieb einen panegy- 1000
ricus Othonum in leoninischen Hexametern um 980; Dithmar 980
von Merseburg, Bischof von 1018—1028, Verfasser einer Chronik in 8 Büchern; Hermann contractus, Sohn eines schwäbischen Grafen, ebenfalls Verfasser einer Chronik, starb 1054. 1054

Um ein paar kirchlicher Einrichtungen willen, müssen wir jezt das Bild der römischen Kirche noch weiter ausführen. Nach Johanns XIII. Tode wurde Benedict VI. Papst, aber von dem Patricius oder Consul von Rom Crescentius, Sohn der jüngeren Theodora, gleich nach Ottos I. Tode in die Engelsburg eingeschlossen und erdrosselt. Crescentius wählte einen neuen Papst 974
Bonifacius VII.; diesen vertrieben die Römer und wählten

Domnus II. und darauf Benedict VII. zum Papst. Bonifacius kam aber später mit gewaffneter Hand zurükk, und ließ den nach Benedicts Tode durch kaiserlichen Einfluß gewählten Gegenpapst Johann XIV. tödten; er starb aber selbst bald und
985 sein Körper wurde von den Römern gräßlich verstümmelt. Nun
987 wurde 987 Johann XV. Papst; unter seiner Regierung fällt
993 993 die erste authentische Canonisation vor, des Bischofs Ulrich von Augsburg, der 972 gestorben war. Ein augsburgischer Kleriker brachte sein Elogium und Erzählungen von seinen Wundern auf eine Synode des Papstes und bat Johann XV. einen Beschluß darüber zu machen. Der Papst verordnete, sein Andenken sollte von allen gläubigen dankbar verehrt und mit größter Ehrfurcht gefeiert werden. Der Schluß wurde von fünf anwesenden Bischöfen und einigen römischen Klerikern unterschrieben. — Die Canonisirung von gläubigen, die nicht mehr Märtyrer gewesen, hatte sich allmählich eingeschlichen. Schon Karl der Große hatte 805 verordnet, daß kein neuer heiliger ohne Vorwissen des Bischofs in einem Kirchensprengel sollte verehrt werden. Dadurch entstand nun eine große Menge von Partialheiligen, meist Mönche, welche Wunder gethan hatten, und eine Synode zu Frankfurt verordnete 894, daß überhaupt kein neuer heiliger mehr sollte gemacht werden. Nachdem das Beispiel aber erst wieder gegeben war, nahmen Johann XV. und sein Nachfolger gleich noch eine ganze Reihe von Canonisationen vor, und da der römische Bischof nicht der frankfurter Synode unterworfen war: wurde die Heiligsprechung ein ausschließliches Recht und Eigenthum der Päpste.

997 Kaiser Otto III. hatte 997 seinen Vetter und Hofgeistlichen Bruno als Gregor V. zum Papst wählen und sich von ihm krönen lassen. Der Patricier Crescentius vertrieb ihn aber, verband sich mit den Griechen in Apulien und Calabrien gegen Otto und ließ einen griechischen Geistlichen Johann XVI. zum Papst wählen. Otto III. mußte selbst herbeieilen, ließ den Cres-

centius hinrichten, und dessen Papst wurde ohne Ottos und Gre- 998
gors Zuthun von den Römern grausam verstümmelt und starb
an den Folgen davon. Nach Gregors Tode wurde der bekannte
Gerbert Papst unter dem Namen Sylvester II. Er war 999
aus Auvergne und hatte eine Zeit unter den Arabern in Spa-
nien gelebt, die damals mehr Gelehrsamkeit besaßen als der
christliche Occident. Er machte dort bedeutende Fortschritte in der
Mathematik und den Naturwissenschaften, wovon man im Occi-
dent so gut als nichts wußte. Die durch ihn wahrscheinlich be-
wirkte Einführung des arabischen Zahlensystems und seine ma-
thematischen Figuren machten, daß er in den Verdacht der Zau-
berei kam. Auch griechische Gelehrsamkeit besaß er und sein
Freund Abbo von Fleury damals allein. Abbo ging nachher
nach England und hat dort zur Wiederherstellung der Wissen-
schaften viel gethan. Gerbert bekam später die Aufsicht über
die erzbischöfliche Schule zu Rheims, als Scholasticus und Ge-
heimschreiber des Erzbischofs Adalbert. Dessen Nachfolger Ar-
nulph, ein unehelicher Sohn des Königs Lothar, wurde als jun-
ger Mann von zwanzig Jahren zum Erzbischof gewählt, Hugo
Capet sezte ihn aber ab, theils wegen seiner unkanonischen Wahl,
theils weil er verrätherische Absichten gegen ihn gehabt, und
machte Gerbert 991 zum Erzbischof und zum Kanzler seines Rei- 991
ches. Papst Johann XV. erklärte aber die Wahl für ungültig
und untersagte den Vätern der Synode die geistlichen Verrich-
tungen. Gerbert erklärte sich damals sehr frei über den römi-
schen Bischof, sagte, Man könne ihn auch für einen Zöllner und
Heiden halten, d. h. ihn anathematisiren, wenn er es verdiene.
Doch traten nun üble Umstände für Gerbert ein. Hugos Sohn,
König Robert, hatte die Prinzessin Bertha geheirathet, bei de-
ren Sohn erster Ehe er Pathe gewesen; Johann XV. erklärte
diese Ehe wegen der geistlichen Verwandtschaft für ungültig, ent-
sezte den Erzbischof von Tours, welcher die Trauung vollzogen,
und drohte mit dem Interdict. Der Papst hätte das wol

nicht gewagt, wenn nicht die königliche Linie in Frankreich damals noch so jung gewesen wäre, und bei der Ehelosigkeit auch der niederen Geistlichen, wodurch sie von den bürgerlichen Verhältnissen abgezogen wurden, konnte der Papst auf ihre Ergebenheit rechnen. Robert gab nun nach und auch Gerbert mußte
999 dem Arnulph wieder weichen, 999 wurde er aber selbst Papst. Aus seiner kritischen Lage mit Arnulph half er sich gut heraus; er bestätigte ihn als Erzbischof von Rheims, aber, wie er sagte, als einen bloßen Beweis seiner Gnade, denn seine eigne Wahl sei vollkommen rechtmäßig gewesen.

Gerbert nahm schriftlichen Antheil an den Streitigkeiten über das Abendmahl. Diese hatten seit Paschasius Radbertus nicht geruht, und die Lehre von der Brotverwandlung nahm in der kirchlichen Praxis immer mehr überhand. Ein Schüler des Gerbert, Fulbert von Chartres, vergleicht die Verwandelung des Brotes und des Weines in den Leib Christi mit der Verwandelung des Menschen selbst aus einem Gefäße des Zorns in ein Gefäß der Barmherzigkeit. Darnach kann er die Verwandlung nur als eine geistige sich gedacht haben. Der Erzbischof Leutherich von Sens im 11ten Jahrhundert erklärte sich auch deutlich gegen die Lehre von der Verwandelung. Von ihm kommt vor, daß er statt der schon von Ratherius als gewöhnlich angeführten Distributionsworte corpus Christi propitietur tibi ad vitam aeternam, sich nur der Worte bedient habe, accipe corpus Christi, si digmus es. Einige legten ihm das calvinisch aus, daß nur diejenigen im Sacramente den Leib Christi empfingen, die seiner würdig wären; andere erklärten es ihm auf eine superstitiöse Weise, er wolle dadurch das Abendmahl in die Reihe der Ordalien sezen, indem er den Dienst des Priesters beeinträchtige, der das Brot in den Leib Christi umwandele. Fulbert nannte, so sehr er auch schien für die geistige Verwandlung zu sein, das Sacrament ein sacrificium propitiatorium, ein versöhnendes Opfer, das Gott nach Christi Tode der

Kirche zum Troste zurükkgelassen habe; wahrscheinlich dachte er sich das so, daß sich die Kirche selbst Christo im Sacramente opfere, nicht in dem Sinne, wie die Katholiken nachher das Abendmahl ein Opfer nannten, denn er nahm die Verwandlung nicht an.

Es seien hier nun einige verworrene bildliche Vorstellungen angeführt, die aus dem populären Sprachgebiet herrührten, wo sie an ihrer Stelle waren, aber nun statt dogmatischer Formeln dienen sollten. Die Begriffe von Zeichen und Unterpfand sind so unbestimmt und vermischt, daß man nicht weiß, auf welche Seite sie zu beziehen sind a). Einer der ausgezeichnetesten Vertheidiger der Verwandlungslehre ist der Verfasser des Buches de corpore et sanguine Christi, von welchem es unbestimmt ist, ob es dem Haymo von Halberstadt oder dem Canonikus Remigius zu St. Germain angehört. Dieser nannte Brot und Leib auch Zeichen, nimmt es aber als Zeichen der ver-

a) Hariger, Abt zu Laubes um 990, sammelte patristische Stellen gegen Radbert. Gerbert de corpore et sanguine Domini sezte doch die veritas nur darin, daß Leib und Blut Christi innerlich wirklich geglaubt werden und entschuldigt Radberts Einfall, gegen die Stercoranisten in der Behauptung, Es werde dasselbe Fleisch im Abendmahl dargereicht als von Maria geboren worden. Die stercoranistische Ansicht hat schon einen ganz scholastischen Charakter. Gerbert hält die Frage, ob corpus Christi secessui obnoxium sei, für überflüssig, weil dies von der geistlichen Speise nicht gelten könne; doch behauptet er, daß auch unser Fleisch durch das Sacrament erquikkt werde, caro conviscerata spiritaliter transformatur in carnem; aus diesem sollte vorzüglich das Fleisch der Auferwekkung entstehen. Origenes im Commentar zum Matthäus hatte ausdrükklich behauptet, daß auch das Abendmahl seinem materiellen Bestandtheile nach der gemeinen Speise folge. Auf mehrere Beispiele von sichtbar gewordener Verwandlung wurde zurükkgegangen; andere besonders Engländer behaupteten dagegen, Es sei wahrhaft Christi Leib, aber nicht körperlich, sondern geistig. Fulbert nennt es pignus salutare corporis et sanguinis — vis divina operatur verum corpus Christi sub creaturae visibili figura. Aus seiner bildlichen Darstellung geht das hervor, daß der Leib Christi nur durch geistige Organe genossen wird. Schl.

klärten Menschheit und ihrer Vereinigung zu Einem Leibe im Gegensaz gegen die gefallene Menschheit. Ebenso wurde auch das Genießen und das Weihen des Abendmahls, also die Communion, von dem Meßopfer deutlich getrennt.

Während man sich im Occident so in bildlichen Vorstellungen verlor, entstand ein Streit zwischen dem Orient und Occident, aber nur in Bezug auf Aeußerlichkeiten. In der Mitte des
1053 11ten Jahrhunderts (1053) schrieben der Patriarch von Constantinopel Michael Cerularius und Leo von Achrida in der Bulgarei gegen die römische Kirche, wo außer mehreren äußerlichen Differenzen über Sabbathfeier, Erstikktem und allerlei Kirchengebräuche auch das der occidentalischen Kirche vorgeworfen wurde, daß sie ungesäuertes Brot zum Abendmahl nahm, welches ein jüdischer Gebrauch sei, und nur als trokkner Koth zu betrachten gegen das gesäuerte. Das geschah in einem Schreiben Michaels an den Bischof Johannes zu Trani in Apulien. Es scheint dieser Streit ganz plözlich wie aus nichts hervorzubrechen, der Ursprung war aber wol das vielfältige Zusammentreffen der Lateiner und Griechen in der Bulgarei und in einer wahrscheinlich erst kürzlich in Constantinopel selbst gestifteten lateinischen Kirche. Diese wurde geschlossen und alle lateinischen Klöster in und um Constantinopel gleichfalls; die Mönche mußten auswandern. Der Cardinal Humbert brachte das Schreiben nach Rom, und Papst Leo IX. widerlegte es; er berief sich freilich fast nur auf die Untrüglichkeit derjenigen Kirche, die der Apostel Petrus besessen.

Dem griechischen Kaiser Constantinus IX. Monomachus war diese Erneuerung des Streits sehr unlieb; seine italienischen Provinzen wurden von den Normannen bedroht, und deshalb wünschte er Frieden mit dem Papst und Unterstüzung der abendländischen Christenheit. Das merkwürdigste in diesen beiden Streitschriften war, daß Leo IX. in Bezug auf das Ausgehen des Geistes sagte, Die Griechen hätten als Pneumatomachi das

ursprüngliche Symbolum verstümmelt, weil sie filioque nicht hätten, und gab ihnen allerlei Kezernamen. So wie man dabei mehrere Gebräuche der griechischen Kirche kennen lernt[a]): so sei noch das angeführt, daß sich die griechische Kirche von der Superstition in Bezug auf die Taufe freigehalten hatte, daß die ungetauften Kinder verdammt würden, indem sie nicht vor dem achten Tage tauften, auch bei Todesgefahren. Ein Hauptpunkt auf der occidentalischen Seite war, daß sich der Patriarch der constantinopolitanischen Kirche selbst einen ökumenischen nannte. Leo gab zu verstehen, daß sich diesen Titel kein Mensch anmaßen dürfe, wolle das aber einer thun, so könne es nur der Nachfolger des heiligen Petrus. Die Friedensliebe des Kaisers bewirkte indeß, daß er den Papst bat, Gesandte nach Constantinopel zu schikken, um zu unterhandeln. Dazu wurden ausersehen der Cardinal Friedrich, Archidiakonus der römischen Kirche, der Cardinal Humbert, der Erzbischof Petrus von Amalfi (1054). Der Car- 1054
dinal Friedrich zog den Kaiser auf seine Seite, und dieser ließ durch einen Mönch Nicetas von Studium, der ebenfalls einen Angriff auf die lateinische Kirche gemacht hatte, besonders gegen die Ehelosigkeit des Clerus, welchen Humbert schlecht widerlegte, einen schriftlichen Widerruf anstellen. Da mit dem Patriarchen aber nichts anzufangen war, ließen sie eine große Verdammungsformel gegen diesen während des Gottesdienstes auf den Altar der Sophienkirche legen, und reisten ab. Der constantinopolitanische Patriarch gewann bald wieder die Oberhand, und sprach auf einer Kirchenversammlung zu Constantinopel ein neues Anathema gegen die römische Kirche aus, und seitdem ist die Kirchen- 1056
gemeinschaft nicht wieder hergestellt worden. Michael suchte auch den Patriarchen Petrus von Antiochia zu bewegen, die Kirchengemeinschaft mit den Römern aufzuheben; Petrus erklärte

a) Die Römer warfen den Griechen vor, daß sie ihr Brot vom Markte nähmen und in den Wein würfen. Schl.

sich aber sehr gemäßigt, Bei barbarischen Nationen dürfe man nicht so gute Kenntnisse suchen wie bei gelehrten; wenn sich die Occidentalen auf die Bedingung einließen die verehelichten Priester nicht zu verachten, und das Symbolum nicht für ein verstümmeltes zu halten: so könne man die Kirchengemeinschaft mit ihnen fortbestehen lassen.

Der Streit über das innere Wesen des Abendmahls wurde in dieser Zeit stark hervorgehoben durch Berengar. Lessing entdeckte auf der braunschweigischen Bibliothek zu Wolfenbüttel ein Schreiben des Berengar an Lanfranc, das die Thatsache erst aufs reine gebracht hat. Da die Meinungen bis dahin getheilt gewesen waren, kann es einem sehr natürlich vorkommen, daß dem Berengar, einem scharf unterscheidenden Manne, das Durcheinanderwerfen der Vorstellungen und das von hinten Anfangen des Beweises nicht gefallen konnte. Es scheint aber, daß Berengar erst aufgefordert wurde, als sich sein Freund Lanfranc für die Verwandlungslehre des Radbert erklärte. Berengar, Archidiakonus zu Angers und Vorsteher der Schule zu Tours, eröffnete seinem Mitschüler Athelmann, der hernach Bischof von Brescia wurde, seine Bedenklichkeiten gegen die Lehre des Paschasius, und stellte sie vom Anfange an dar als eine Vorstellung des Pöbels. Athelmann antwortete ihm sehr ängstlich, Er möge sich um Gottes Willen hüten, gegen die allgemeine Lehre der Kirche eine Ketzerei vorzubringen; er berief sich auf die Formeln des Paschasius, „Christus schaffe, so wie er auch eigentlich taufe, durch die Hand und den Mund des Priesters seinen Leib und sein Blut. So gut das tägliche Brot unsichtbar in unseren Leib überginge, ebenso gut könne auch das geweihte Brot in den Leib Christi übergehen." Berengar konnte sich aber nicht enthalten an Lanfranc zu schreiben. Dieser, Lehrer des Anselm, war der erste Anfang der eigentlich scholastischen Zeit, von Geburt ein Lombarde aus Pavia, Prior und Scholastikus im Kloster Bec in der Normandie; beide standen sich also an Würde gleich. Berengars

Gegner haben diesen Streit so enstehen lassen wollen, als habe er aus Neid gegen ihn geschrieben und durch eine Neuerung sich Ansehen bereiten wollen.

Lanfranc muß damals in Schriften oder in mündlichen Vorträgen sich stark gegrn Scotus erklärt haben, welcher das Brot und den Wein als bloße Zeichen des Leibes und Blutes dargestellt hatte. Berengar schrieb ihm nun, Wenn er den Scotus für einen Kezer erkläre: so müsse er auch den Ambrosius, Hieronymus und Augustinus verkezern. Er stellte die Sache so dar, als ob Radberts Meinung noch gar nicht allgemeiner Kirchenglaube geworden und auch nicht werden sollte, sondern bloß noch Humbert und er Lanfranc diese Ansicht vertheidigten. Lanfranc ging mit diesem nach Rom, und so kam der Brief zuerst in falsche Hände. Der Papst Leo IX. stieß sogleich den Berengar aus der Kirchengemeinschaft; Berengar nahm das übel auf, und da er noch vom Bischof Bruno von Angers geschüzt wurde, machte es wenig aus. Ein paar Jahre darauf 1050 forderte Leo den Berengar vor eine Synode zu Vercelli, Berengar ging aber nicht dahin, sondern sagte, Er habe nicht nöthig sich außerhalb seines Landes vor ein Gericht zu stellen, auch seien nur Italiener dagewesen; nach der Schrift müßte gebilligt werden, was Scotus lehre, Daß das Sacrament figura und pignus sei. Leo brachte es dahin, daß Scotus Buch und Berengars Lehre verdammt wurden; eigentlich etwas in sich selbst widersinniges, eine bloße Negation als eine Lehre zu verdammen, das war ja etwas endloses, denn Berengar hatte bis jezt noch keine bestimmte Lehre aufgestellt, sondern bloß sich negativ gegen Radbertus erklärt. Berengar erklärte sich heftig dagegen, Wie man ihm Schuld geben könne, alle Verwandlung des Brotes und Weines zu läugnen, und sagte, er bekenne sich ja dazu. Einige Jahre darauf war der nachherige Gregor VII. als Cardinalgesandter Leos IX. in Tours und hielt eine Synode; hier überreichte ihm Berengar eine Schrift, vertheidigte seine Meinung aus patristischen Stellen,

bekannte aber, Nach der Einsezung sei Brot und Wein Christi Leib und Blut, jedoch ohne bestimmende Zusäze, und bediente sich des Ausdrukks, sit de pane corpus Christi — sit de pane, quod ante consecrationem panis nunquam fuerat, beatificum corpus Christi; „nur eine solche Verwandlung, wie Paschasius behauptete, daß in jedem sinnlichen Sinne das Brot Leib Christi sei, und es bloß ein Wunder sei, daß der Leib noch den Augen als Brot erscheint, könne er nicht annehmen." Non sensualiter, sagt er in seinem lezten Schreiben an Athelmann, sed intellectualiter, non per absumptionem sed per assumptionem transfertur panis non in frusticulum carnis, sed in totum corpus et sanguinem Christi; wo eine jede sinnliche, materielle Verwandlung nicht zu denken ist. Berengar rühmte sehr das Betragen Hildebrands gegen ihn; Hildebrand äußerte, er finde nichts zu mißbilligendes in seiner Schrift; wenn die Bischöfe Zeit hätten, möchte er damit hervortreten.

In Italien ließ man aber die Sache nicht ruhen. Papst
1059 Nicolaus II. wollte sie auf einer römischen Synode 1059 zu Ende bringen, und Berengar ließ, auf Hildebrand sich verlassend, sich bereden, nach Rom zu gehen; damals hatte aber Humbert, Berengars Feind, den größten Einfluß. Berengar klagt sehr, daß man ihn nicht angehört, sondern unter Androhung des Todes zur Unterschrift gezwungen habe. Er mußte hier die allermateriellste Verwandlung unterschreiben, „Daß Brot und Wein so verwandelt würden, daß Leib und Blut Christi betastet, gebrochen und zermalmt würde." Das abgezwungene Bekenntniß konnte für Berengar nichts bindendes haben und er sagte, so wie er abgereist war, es auch frei heraus. Berengar ist hierin zu entschuldigen, denn es war damals mit solchen Drohungen nicht zu scherzen; es war erst kürzlich in Frankreich ein übles Beispiel gegeben worden, wo man Manichäer entdekkt hatte; es waren dort Synoden gehalten, und zu Orleans 10 Canonici verbrannt worden. Der Gegenstand dieser Streitigkeit war aber nicht von so

großer Bedeutung, daß er sich darum dem Martyrthum unterzogen hätte. Berengar trug seine Meinung wieder vor, und Papst Alexander II. begnügte sich bloß ihn 1061 schriftlich zu mahnen, nicht das zu lehren, was er widerrufen. Lanfranc schrieb auch darüber, „Christus werde von den würdig nehmenden dergestalt wahrhaftig und heilsam auf der Erde gegessen, daß er doch zugleich ebenso gewiß ewig, unverweslich und unbefleckt im Himmel sei. Daß der Leib noch Brot genannt werde, erklärt er entweder bildlich, oder weil er aus Brot gemacht sei und noch einige Eigenschaften desselben behalte, oder unbegreiflich. „Wir nehmen den von der Jungfrau geborenen Leib dem Wesen nach, aber nicht diesen Leib selbst der Figur nach." Er argumentirte auch gegen Berengar, „Wenn eine abweichende Meinung wahr sei: so müsse entweder die Kirche untergegangen sein oder nie existirt haben;" als hätte er die Geschichte ganz vergessen, daß Concilien heute das, morgen das lehrten; hier stand auch das Factum noch gar nicht einmal fest. Berengar äußerte dagegen an Athelmann, Verum Christi corpus in ipsa mensa proponitur sed spiritualiter interiori homini — verum Christi corpus ab his duntaxat, qui ejus membra sunt, spiritualiter manducatur. Er forderte den Lanfranc auf, aus der Schrift zu beweisen daß die Substanz des Brotes und Weines nicht in ihrem vorigen Wesen bleibe, und daß es eigentlich ein Wunder sei, daß man noch Brot sehe. In den Worten, Das Brot das wir brechen ist der Leib Christi, liegt offenbar, daß die Substanz des Brotes übrig bleibe. Christus hätte sonst sagen müssen, „Das bisher gewesene Brot wird nun mein Leib." Er folgte darin der Maxime seines Bischofs Bruno von Angers, der vortrug, Man müsse darin nicht auf die Kirchenlehrer, die sehr geschwankt hätten, sondern auf die Bibel zurükkgehen, alle spizfündigen Untersuchungen über diesen Punkt aber lieber vermeiden. Aus den Worten Christi, behauptete Berengar, dürfe man eine sinnliche Verwandelung nicht annehmen, Das Brot würde nicht in frusti-

culum carnis, sondern in den ganzen Leib Christi verwandelt; das könne natürlich nur auf eine geistige Weise geschehen, weil sonst der Leib Christi auf vielfache Weise sinnlich vorhanden sei.

Es wurden gegen Berengar noch mehrere Synoden gehalten
1076 und auf einer derselben 1076 zu Poitiers wäre er beinahe umgebracht von den wüthenden Vertheidigern der Brotverwandlungslehre. Als nun Hildebrand Papst geworden, rief er den
1078 Berengar 1078 nach Rom [a]) und erklärte ihn hier privatim für rechtgläubig. Berengar übergab ein Glaubensbekenntniß, die römische Geistlichkeit forderte aber die Aufnahme der Formel substantialiter in dasselbe, was er that aber in dem Sinne cum substantia, „Es werde mit Beibehaltung seiner Substanz verwandelt." Gregor schikkte hierauf den Berengar mit einem Schutzbriefe zurükk, ließ sich aber von ihm das Versprechen geben, nichts weiter über diesen Gegenstand zu schreiben und zu sprechen [b]).

Geschichte der römischen Bischöfe.

999 Gerbert, als Papst Sylvester II., saß nur von 999 bis
1003 1003 auf dem päpstlichen Stuhle. Er erließ noch in der lezten Zeit seines Lebens ein allgemeines Circularschreiben an die Fürsten des Occidentes, worin er den Jammer darstellte, in dem sich das heilige Land unter den Arabern befinde. Die Kreuzzüge

a) Gregor VII. ließ sich durch einen Mönch ein Orakel von der Maria geben, daß Berengar nichts gegen die Schrift lehre. Schl.

b) Guitmund, Schüler Lanfrancs, de corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia, theilt die Anhänger Berengars in verschiedene Meinungen. Z. E. einige gäben ein impanari des Leibes zu, andere nähmen bei der Umwandlung eine Rükkehr in Brot an. Er dagegen behauptet einen zwiefachen Genuß des Leibes, leiblich und geistig, den frommen beide, den gottlosen nur der erste. — Er vergleicht das Zermalmen im Abendmahl mit dem Berühren des auferstandenen durch Thomas und die Weiber. Das kleinste Stükkchen Hostie sei der ganze Christus, in tausend Massen derselbe Leib. Die Sacramente könnten, auch wenn sie noch so lange aufbewahrt würden, nicht verderben. Schl.

konnten damals noch nicht zu Stande kommen, aber die italienischen Seestädte fochten zur See gegen die Ungläubigen. Nach seinem Tode folgten mehrere Bischöfe rasch auf einander, Johannes XVII. und XVIII. und Sergius IV. (1009). Benedict VIII. aus dem vornehmen italienischen Hause der Grafen von Tuscoli, mit einem Gegenpapst Gregor neben sich, lebte gleichzeitig mit Kaiser Heinrich II. der als ein superstitiöser Mensch und großer Beförderer des Mönchthums bekannt ist [a]). Da dieser einmal (1018) Lust hatte die Krone niederzulegen: so befahl ihm sein Hofmeister aus bloß mönchischem Gehorsam dieselbe zu behalten. Mit einem solchen Fürsten ließ sich daher viel machen; so ließ sich Benedict VIII. von ihm das Bisthum Bamberg und die Abtei Fulda schenken. Benedict that noch viel zur Erweiterung der päpstlichen Macht, mußte aber auch viel Widerstand erfahren. So verordnete 1022 eine deutsche Synode zu Seligenstadt in Thüringen unter dem Vorsize des Erzbischofs Aribo von Mainz, wenn einer von einem Geistlichen in Deutschland excommunicirt sei: solle es ihm nichts helfen, wenn er nach Rom ginge; er müsse unter seinem Bischofe die von seinem Priester vorgeschriebene Absolution verrichten. Auf Benedict VIII. folgt sein Bruder Johann XIX. (1024), bisher ein Laie, und nur durch große Bestechungen zum Papst erwählt. Dieser krönte Conrad II. (1027), der mit Knut nach Rom gekommen war. Der dänische König beschwerte sich über die unerschwingliche Summe, welche seine Geistlichen für das Pallium entrichten müßten; der Papst bestimmte dann, an welchen Tagen die Geistlichen diese Zier tragen dürften. Knut erlangte allerhand Milderungen, versprach aber auch alle Rükkstände des Peterspfenning zu bezahlen; so sind also die Abgaben förmlich eingeführt worden.

1009 1018 1022 1024 1027

a) Er hatte in Rom nichts angelegener als die Absagung des nicänischen Symbolums bei der Messe zu bewirken. Schl.

Auch Johann XIX. erfuhr noch Widerstand wegen der Absolution von den französischen Bischöfen, wie sein Bruder von den deutschen; jene hielten aufs neue auf das alte Recht, daß der Papst nicht dürfe ohne den Bischof absolviren oder excommuniciren. Nach seinem Tode wurde ein zehnjähriger Knabe Theo-
1033 phylact als Benedict IX. aus einem vornehmen Hause durch große Bestechungen Papst und von Conrad II. bestätigt. Dieser wurde von einer andern Partei vertrieben und Sylvester III. gewählt, aber Conrad II. beschüzte ihn. Der Gegenpapst, der seine Würde nicht niederlegte, als Conrad den Benedict wieder einsezte, schlug seinen Siz anderswo auf. Benedict IX. indeß, der eine zu große Partei gegen sich hatte, fühlte sich nicht behaglich und verkaufte sein Papstthum an Gratian, einen Kleriker von großer Frömmigkeit, wahrscheinlich aber einer Frömmigkeit nur aus Speculation, um einmal Papst zu werden; er
1044 nannte sich Gregor VI. Diesem Scandale machte Heinrich
1046 III. ein Ende, indem er 1046 auf der Kirchenversammlung zu Sutri alle drei Päpste absezen und den Bischof von Bamberg unter dem Namen Clemens II. zum Papst wählen ließ, wahrscheinlich von der Geistlichkeit auf der Kirchenversammlung. Nach
1048 seinem baldigen Tode ernannte Heinlich 1048 den Bischof Poppo
1049 von Brixen als Damasus II. zum Papst und darauf 1049 Bruno von Toul als Leo IX. Hierbei kommt zum ersten Male Hildebrand, nachmals Gregor VII., zum Vorschein, allein auf eine streitige Weise. Die meisten nehmen an, er sei damals Prior in Clugny gewesen; daß er ein Italiener von Geburt und lange in Frankreich war, ist gewiß. Hildebrand gab Leo den Rath, es nicht allein auf die kaiserliche Bestätigung ankommen zu lassen, sondern sich nach der Vorschrift zu Rom von der Geistlichkeit wählen und vom Volke bestätigen zu lassen. Unter Leo IX. geschah es, daß Heinrich III. ihm anbot, statt der Gelder, die er aus Bamberg und Fulda zöge, ihm die Stadt Benevent zu geben. Er nahm es an, es hätte ihm aber beinahe den Untergang

bereitet. Benevent gehörte nämlich den Normannen und diese mußte er bekriegen; der Kaiser unterstützte ihn zwar, aber nicht gehörig, und Leo IX. wurde 1053 von ihnen gefangen genom- 1053
men, aber anständig behandelt. Der Papst hielt mehrere Syno-
den, besonders gegen die überhand nehmende Simonie, in Rom,
Rheims und Mainz. Er hat sich auch in der Kritik versucht,
aber auf sehr entgegengesezte Weise; eine Menge falscher Urkun-
den in den Klöstern ließ er verbrennen, aber die Aechtheit der
Schriften und des Leibes Dionysius des Areopagiten ließ er in
Regensburg bestätigen.

Die Römer wünschten nach seinem Tode 1054 wieder einen 1054
Papst vom Kaiser, und schikkten Hildebrand an ihn. Dieser gab
der Sache eine andere Wendung und bat sich vom Kaiser einen
Mann aus, den Bischof Gebhard von Eichstädt, der vom
Kaiser viel in Staatsgeschäften gebraucht wurde und bisher ge-
gen das Papstthum gewesen war, um theils den Kaiser zu schwä-
chen, theils diesen Mann ins päpstliche Interesse zu ziehen. Er
nannte sich Victor II. Heinrich bediente sich noch immer sei-
nes Rathes, und ließ ihn zu sich nach Goslar kommen, wo er
selbst während seines Aufenthaltes 1056 starb und ihm noch ster- 1056
bend seinen Sohn empfahl. Nach Victors Tode wurde ein lo-
thringischer Graf Friedrich, Abt von Monte Cassino, der schon
päpstlicher Kanzler gewesen und dessen Bruder Herzog von Tos-
cana war, als Stephan IX. von den Römern zum Papst er-
wählt; er starb mit vielen Entwürfen gegen das deutsche Königs-
thum in Italien 1058. Benedict X., unter vielen Unruhen 1058
von einigen großen gewählt, legte sein Papstthum vor dem recht-
mäßig erwählten Papst, einem Erzbischof Gerhard von Florenz,
Nicolaus II., nieder. Dieser wünschte sich seines gleichnamigen
Vorgängers werth zu zeigen und eine bestimmte Regel für die
Papstwahl festzusezen. Nicolaus unterschied dabei Episcopi car-
dinales und Clerici cardinales, nach dem Tode eines jeden
Papstes sollten die Episcopi zusammenkommen und vorläufig den

neuen Papst bestimmen, dann mit den Clericis wählen a), wozu die römischen Laien ihre Zustimmung geben sollten; der Kaiser sollte dann die Bestätigung geben. Die Episcopi cardinales waren die ehemaligen Chorepiskopi der römischen Kirche, und die Clerici cardinales, entweder solche Geistliche der römischen Kirche, welche den Rang der Presbyter hatten, d. h. welche lehrten, oder die Diaconi cardinales, Vorsteher der Armenhäuser, die reiche Kapellen hatten. Daß es auch Cardinäle außer Rom geben konnte, davon war hier noch nicht die Rede.

Nicolaus that übrigens nicht wenig das Ansehen der päpstlichen Macht zu heben. Er machte die normannischen Fürsten zu seinen Lehnsträgern, ganz gegen das Recht der deutschen Kaiser und der Griechen, aber Normannen und Papst sahen ein, daß eine Verbindung zwischen ihnen beiden Theilen sehr zuträg-
1059 lich sei. Nicolaus belehnte sie daher 1059 mit Calabrien und Apulien, und dafür eroberten sie zur Auskaufung ihrer Seelen den nördlich gelegenen Theil Unteritaliens für den Papst. Auch im geistlichen Kirchenregiment that Nicolaus nicht wenig. Er demüthigte die beiden Kirchen in Italien, die sich bisher für ganz unabhängig von Rom gehalten, und die Autorität der römischen Bischöfe nicht anerkennen wollten, die Erzbisthümer Ravenna und Mailand. Das erstere hatte sich schon unterworfen, das letztere zügelte Nicolaus II. Er schikkte zwei Abgeordnete, den Cardinal Damiani und den Erzbischof Anselm von Lucca nach Mailand, um über den dortigen Erzbischof zu richten, über welchen Klagen eingelaufen waren. Eine Unruhe in Mailand, da die Mailänder von der römischen Kirche nichts wissen wollten, stillte der Cardinal Damiani durch eine Rede, und als der Erzbischof besser davon kam, als er gedacht, ließ er sich die Belehnung mit dem Ringe als Zeichen des weltlichen Besizthums ge-

a) Schon Damiani sagte, die Episcopi cardinales hätten eigentlich den Papst gewählt und der übrige Clerus nur eingewilligt. Schl.

fallen, was sonst nur der Kaiser gethan; also wieder ein neuer Eingriff. Nicolaus starb 1061, und nun wurde in Rom An- 1061
selm von Lucca durch den vorherrschenden Einfluß Hildebrands gewählt. Die lombardischen Bischöfe wandten sich aber erbittert an den deutschen Hof und gaben ihm zu erkennen, es würde sehr übel ablaufen, wenn diese Wahl bestätigt würde. Sie fürchteten sich nämlich vor der Strenge des neuen Papstes und behaupteten, Es sei dies gegen die lezten Vorfälle; die bisherigen Päpste wären vom Kaiser gewählt worden. Der Kaiser ließ daher zu Basel den Bischof Cadalus von Parma, unter dem Namen Honorius II. wählen, der Gegenpapst Anselm nannte sich Alexander II.; zugleich wurde die Vorschrift Nicolaus' II. verworfen, weil sie nicht die kaiserliche Bestätigung erhalten. Der Streit endete nicht eher, als bis 1067 der Erzbischof Hanno 1067
von Cöln die Vormundschaft über Heinrich IV. an sich riß, und die Kaiserin Agnes im großen Verdruß sich in ein Kloster zurükkzog. Hanno erklärte sich für Alexander II., der nun noch einmal durch ein Concil zu Mantua seine Wahl rechtfertigte, die dann vom Kaiser bestätigt wurde. Kaiser Heinrich IV. befand sich nun ganz in der Gewalt der großen Bischöfe; Hanno mußte aber nachher die Vormundschaft an Adalbert von Bremen abtreten. Beide haben alles gethan den jungen Monarchen zu verderben, indem sie ihn von den Regierungsgeschäften entfernten und seinen Lüsten freien Lauf ließen. Heinrich IV. war durch das Testament seines Vaters verlobt worden und hatte hernach die Braut geheirathet; jezt wollte er, daß die Kirche in seine Ehescheidung willigte. Der Erzbischof von Mainz wollte wegen der Folgen, die daraus entstehen könnten, für sich nicht darin willigen, man wandte sich daher an den römischen Bischof. Alexander nahm diese Gelegenheit wahr, Damiani wurde nach Mainz geschikkt, und untersagte dort auf eine gebietende Weise die schon im Werke seiende Ehescheidung.

1002 Damiani war 1002 zu Ravenna geboren, und verdankte in seiner Kindheit sein Leben der Frau eines Geistlichen, der er aber dafür nicht dankbar war, denn er war der größte Zelot gegen die Ehe der Geistlichen. Diese Frau brachte nämlich ihn, einen ausgesezten Knaben, seinen Eltern zurükk, und überredete die Mutter ihn zu behalten. Er studirte nachher, und war schon zu Ravenna ein angesehener Scholastikus, als er aus Sucht zur Ascetik sich entschloß in das strenge Kloster von St. Croce in der Romagna zu gehen. Dort wurde er Prior und dann Abt; ein großer Anhänger des strengen Systems, anfangs mit wenig Kenntniß der Welt, dann aber, als er mehr in das öffentliche Leben kam, mit sehr guter. Er richtete ein starkes Klageschreiben an Gregor VI., welcher das Papstthum erkauft hatte, über die vielen Laster in der Kirche, über die Habsucht und Ausschweifungen der Bischöfe. Außerdem war er ebenso ein großer Feind des Concubinats; das übele war hier nur, daß zwei ganz verschiedene Dinge vermischt wurden; denn diejenigen, die auf Ehelosigkeit der Geistlichen hielten, erklärten alle rechtmäßigen Ehen der Geistlichen für Concubinate. Nun hätte das nicht in dem Maße geschehen können, wenn man eine feste kirchliche Regel für die Einsegnung der Ehen gehabt hätte. Auch jezt noch constituirt in der katholischen Kirche nicht die kirchliche Einsegnung des Priesters das Sacrament der Ehe, sondern die Erklärung beider Theile, das Verlöbniß coram parocho, daß sie in der Ehe leben wollen. Damiani wurde bald von Nicolaus II. zu höheren Wür-
1058 den erhoben und sehr gegen seinen Willen Bischof von Ostia, eine Stelle, die an der lateranensischen Kirche haftete; sie waren Presbyter und Diener des Papstes, das heißt collaterales oder hebdomadales, von Nicolaus Episcopi cardinales genannt. Als Heinrich III. die drei schismatischen Päpste absezte und Clemens II. einsezte, folgte er besonders dem Rathe des Damiani, und trug es ihm auf dem neuen Papst Clemens seine Würde vorzuhalten, was Damiani mit vielem Anstand und Energie that.

Das lernt man aus seinen Schriften am besten kennen; er dekkt darin alle Geheimnisse der Unzucht, besonders der Knabenliebe der Cleriker, auf. Er schrieb an Nicolaus eine Epistel, **De coelibatu sacerdotum**, wo er darauf drang, daß alle Geistlichen sollten entfernt werden, die sich des ehelichen Umgangs nicht enthielten. Er konnte aber mit seinen guten Absichten nicht durchdringen, legte sein Bisthum 1062 nieder, und zog sich zum Ver- 1062
druß Alexanders II. und Hildebrands wieder in ein Kloster zurükk, wo er hölzerne Löffel machte, aber doch beständig Theilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten zeigte. Er war auch ein großer Verehrer der Maria, stellte sie sogar über Christum: Gott habe erst durch die Frömmigkeit und Schönheit der Maria entzündet den Rathschluß gefaßt, das Erlösungswerk schon hier anzufangen, und den Engel Gabriel mit einem Briefe an sie geschikkt. Wenn nun aber doch dem Damiani die sittliche Reinheit des Christenthums am Herzen liegt: so müssen wir bedauern, daß solche Gemüther durch so unklare Vorstellungen verdunkelt wurden. Auch die Selbstpeinigung beschüzte er, übte mit seinen Mönchen in St. Croce die freiwillige Geißelung in drei Monaten für drei Jahre und erhielt dadurch für sein Kloster einen großen Schaz guter Werke, worüber später die Kirche schalten konnte. Auch sein Eifer gegen Simonie und Concubinat der Geistlichen war nicht rein, da er die rechtmäßige Ehe und die weltlich nothwendigen Verhältnisse, in welche die Geistlichen zum Kaiser treten mußten, vom Concubinat und der Simonie nicht unterschied. Er starb 1072. 1072

Es bildet dieser Mann den besten Uebergang zum Verständniß des Characters Gregors VII. Dieser strebte nach der höchsten auch weltlichen Macht, um in der Kirche gebieten zu können, aber wie der geizige das Geld zuerst nur als Mittel will, dann aber das Geld über ihn Herr wird: so ging es auch mit dem Wunsche der Brechung der weltlichen Macht bei Gregor.

Alexander II. wurde vom Herzog Wilhelm von der Normandie aufgefordert sich über die zwischen ihm und dem dänischen Könige Harold streitigen Verhältnisse in der Thronfolge Englands zu erklären. Die ausgezeichnete Stellung des römischen Bischofs machte ihn daher in diesem, wie in vielen ähnlichen Fällen, zum natürlichen Schiedsrichter der Gewissen, besonders bei dem noch ungewissen Schwanken der jungen Völker. Können wir es nun der menschlichen Schwachheit verargen, wenn Alexander sich für Wilhelm erklärte, da dieser ihm weit mehr Schaden zufügen konnte, als der entfernt lebende Harold; das erzeugte nun aber auch wieder das, daß die Päpste sich das Ansehen gaben, als hätten sie den Normanen das englische Königreich verschafft. Eine eben solche Macht übte Alexander über Kaiser Heinrich IV. aus; dieser wurde von ihm nach Rom geladen, um sich wegen Beschuldigungen der Simonie zu rechtferti-
1073 gen, Alexander starb aber 1073, ehe etwas erfolgen konnte.

Wenn wir hier nun eine solche feindselige Spaltung zwischen dem Kaiser und dem Papst finden: so fragt es sich, worauf beruhte das? Jeder Christ, also auch der Kaiser war in gewissen Fällen an seinen Geistlichen und durch diesen an den Bischof gewiesen. Wenn nun auch der Kaiser in Rom gekrönt worden war: so war doch das nur ein einzelner äußerlicher Fall, der noch kein neues kirchliches Verhältniß begründete. Die römischen Bischöfe thaten aber die größten Eingriffe ganz gegen die lezten Erklärungen der deutschen und fränkischen Synoden. Ein Umstand freilich scheint hier etwas zu ändern. Der deutsche Kaiser hatte keine feste Residenz; da aber Frankreich und Deutschland ganz bestimmt getrennt waren: so hätte für ihn der Erzbischof von Mainz als Primas die oberste Autorität in geistlichen Sachen sein sollen. Jede Einmischung des römischen Bischofs war daher Verlezung der bischöflichen Rechte, die aber durchdrang, weil die großen Geistlichen selbst eine Macht im Hinterhalt haben wollten gegen den Kaiser, um sich so mehr geltend zu machen, um

sich dann nach beiden Seiten hin wenden zu können a). Also die verkehrte Mischung des weltlichen und geistlichen war der Grund alles Uebels.

Die Wahl Hildebrands zum Papst wurde etwas tumultuarisch begangen, während nämlich das Leichenbegängniß Alexanders II. gefeiert wurde, rief ihn das Volk zum Papst aus. Man hat ihn beschuldigt, den Auflauf veranlaßt und durch Bestechungen vermehrt zu haben; allein auch bei einer ruhigen Wahl der Cardinäle würde er zum römischen Bischof gewählt worden sein. Er fing gleich nach seiner Wahl an die päpstlichen Functionen auszuüben, ohne die kaiserliche Bestätigung abzuwarten, aber weihen hatte er sich noch nicht lassen; Heinrich IV. warf ihm daher mit Unrecht vor, daß er nicht seine Bestätigung durch ihn abgewartet habe. Nun richtete er auch gleich sein Augenmerk auf die auswärtigen Länder, Spanien, Frankreich, England, Deutschland und das normännische Italien, und traf gleich die entschiedensten Vorrichtungen. Mit der Historie ging er dabei auf eine eigene Weise um. So schrieb er nach Spanien, wo die Mauren damals unterlagen, daß das christliche Königreich Spanien von jeher ein Eigenthum St. Petri gewesen. Er forderte die asturischen Fürsten auf dies Verhältniß zu erneuern, dann wolle er ihnen alles Land schenken, was sie noch von den Arabern erobern würden. Ebenso machte er es mit Ungarn, behauptete, der erste christliche Fürst von Ungarn Stephan habe von dem Papste den königlichen Titel erhalten und diesem sein Land gleich als Lehen dargebracht. Den König Philipp I. von Frank-

a) Auf der Synode von Attigny (858) war schon Karl der Kahle abgesezt und die Unterthanen von ihrem Eide losgesprochen worden. Auf der Synode zu Metz wurde 859 der deutsche König Ludwig mit dem Banne bedroht. Hatto von Mainz entschuldigt 900 bei Johann IX., daß Ludwig ohne ihn zum König gewählt worden. Siegfried von Mainz schreibt 1073 an Alexander II., die deutsche und kaiserliche Krone sei durch die Hand Petri in seiner Hand; er wollte aber seinen Beistand in der thüringschen Zehntensache. Schl.

reich bedrohete er mit einem allgemeinen Kirchenbanne wegen der von ihm getriebenen Simonie durch Verkaufung der Bisthümer. Sieht man dabei auf das Recht: so ist gar nicht abzusehen, wenn man ihm auch die größten patriarchalischen Rechte zugesteht, wie darin das Recht lag, etwas zu vernichten, was er erhalten sollte; denn es lag in jener Drohung die allgemeine Excommunication des Volkes. Und auf der anderen Seite, wenn man dem römischen Bischofe auch zugestehen wollte die Installirung der Geistlichen, das Recht die Functionen derselben selbst zu unterdrükken und ihr Amt aufzuheben: so konnte das doch nur durch eine allgemeine Auflösung aller Rechtsbegriffe durchgehen. Den Herzog Robert in Unteritalien excommuni-
1074 cirte er 1074, weil er nicht sein Land von neuem von ihm zum Lehen nehmen wollte. Robert machte sich aber nicht viel daraus; die Verhältnisse waren anders und die normännischen Fürsten mächtiger geworden. Zu Wilhelm dem Eroberer schikkte er die Aufforderung, ihm von neuem den Eid der Treue zu leisten; Wilhelm schrieb ihm aber ziemlich trokken, den Petersgroschen solle er gelegentlich erhalten, vom andern aber wisse er nichts; zugleich gestattete er keinem seiner Bischöfe nach Rom zu reisen. Hier hatte es Gregor zu thun mit einem Manne von anerkannt festem Charakter, und in seinen noch vorhandenen Briefen schärft er seinen Geistlichen, welche nach England gingen, ein, den Mann recht milde zu behandeln. Von allen diesem erhielt Gregor nur von Spanien her etwas; Barcellona ward wirklich päpstliches Lehen und wurde dem heil. Petrus mit einem Kanon von 6 Mark Silbers übergeben.

Von seinen Händeln mit Deutschland können wir nur das hierher gehörige, das kirchliche, hervorheben. Heinrich IV. hatte viel mit inneren Unruhen zu thun, besonders mit den Sachsen und Schwaben, und hatte hier einige aufrührerische Bischöfe gefangen genommen. Gregor schrieb an ihn, sie frei zu lassen und wieder einzusezen, damit sie auf einer Synode gerichtet wer-

den könnten. Das war aber die Folge der unglükklichen Verwirrung in Deutschland, wo der Lehnsträger immer höher stieg, während es in Frankreich umgekehrt ging. Das Verhältniß der Bischöfe als Reichsstände zu ihrem Kaiser und Oberherrn hatte mit den Synoden nichts zu thun. Eine allgemeine Concentrirung der Geistlichen konnte nur dadurch geschehen, daß sie ihre Besizungen aufgegeben und bloß von den Einkünften gelebt hätten, dann hätte Gregor Recht gehabt; als Stände konnten sie aber nicht anders als von ihres gleichen gerichtet werden, das heißt von ihren Fürsten. Heinrich weigerte sich dessen und berief 1076 die deutschen Bischöfe nach Worms, um den Papst 1076
abzusezen; sie stellten sich zahlreich ein und nur zwei Bischöfe von Würzburg und Metz weigerten sich zu unterzeichnen, weil ein Bischof nicht abwesend und ohne Form abgesezt werden könne. Sie hätten auch noch einen Grund mehr darin gehabt, daß ein Bischof nicht außerhalb seines Kirchensprengels könnte gerichtet werden; ein Patriarch sollte auch nur auf einer allgemeinen Synode gerichtet werden, das war also auch unrechtmäßig. Freilich konnte bei dem zerrissenen Zustande des Occidentes keine allgemeine Synode gehalten werden, eine neue Einrichtung mußte hier geschehen; der Papst war dagegen immer im Vortheil, er brauchte sich nicht einmal auf den heiligen Petrus sondern bloß auf sein patriarchalisches Verhältniß zu berufen.

Auch die lombardischen Bischöfe hielten zu Pavia eine Versammlung und erklärten Gregor für abgesezt, als einen der tumultuarisch gewählt sei und seine Functionen unrechtmäßig verwalte. Diese Beschuldigung hatte seinen Grund in der heilsamen Strenge, die Gregor über den Clerus ausübte. Gregor suchte jezt einen alten Kirchengebrauch vor, alle Jahre zu Rom eine Metropolitansynode zu halten. Das war etwas gutes, nur durfte diese nicht auf eine patriarchalische Gültigkeit Anspruch machen, sondern sich bloß auf den römischen Kirchensprengel beziehen. Diese Synode excommunicirte nun den Kaiser, verbot ihm zu regieren

und jedem ihm zu dienen. Das war beispiellos, es würde aber keine Wirkung gehabt haben, wenn nicht der Kaiser eine so bedeutende Partei gegen sich gehabt und nicht solche Schwäche gezeigt hätte. Der Bischof Herrmann von Metz bat den Papst auf dieser Synode um Gründe, sich gegen die Deutschen zu vertheidigen. Gregor behauptete in seinem Vertheidigungsschreiben an ihn, Christus hätte Petrum zum Haupt der ganzen Kirche eingesezt, da könnte also auch kein Kaiser und König ausgenommen sein. Gegen Wilhelm hatte er behauptet, Der Papst müßte für alle Könige Gott Rechenschaft geben; das war aber ein Scheingrund aus der Seelsorge hergenommen; und woher kommt die Parochie bloß des Papstes über die Könige? Dann berief er sich auf die Absezung des fränkischen Königs Childerich, als ob diese vom Papst Zacharias ausgegangen sei; ferner auf das, was Ambrosius mit Theodosius I. vorgenommen. Das war aber etwas ganz anderes; Ambrosius war da in seinem Kirchsprengel und Theodosius für diese Zeit Mitglied jener Kirche. Außerdem erdichtete er noch Facta, daß der Papst Gelasius den Kaiser Arcadius sollte abgesezt haben. Er behauptete endlich, Wenn auch sein Urtheil unrecht sei: so müßte doch Heinrich in aller Demuth mit seinem Rechtsverhältnisse hervortreten und um seine Lossprechung nachsuchen [a]).

Heinrich war in einer mißlichen Lage, die Sachsen und Schwaben hatten ein bedeutendes Heer gegen ihn aufgestellt, und
1076 1076 wurde nun eine Versammlung von vielen Fürsten und Bischöfen aber auch abgesandten Gregors zu Tribur über die Absezung Heinrichs gehalten. Es wurde endlich eine Art von Vermittlung getroffen: der Kaiser sollte sich freiwillig aller Handlungen als Kaiser enthalten, bis der Papst nochmals über ihn

a) Eine erst nach Gregors Tode verfaßte Gegenschrift zeigte das richtige und lehrte, daß Lossprechung vom Eide ein Mißbrauch des göttlichen Namens sei. Schl.

würde entschieden haben; das war eine große Demüthigung. Aber Heinrich, so schwach er war, so leicht nahm er nun die Sache. Gregor sollte innerhalb eines Jahres nach Deutschland kommen, Heinrich glaubte aber, er würde zu lange zögern und zog es vor selbst nach Italien zu gehen, nicht wissend, welche starke Partei der Papst in Italien selbst gegen sich hatte. Man nahm ihn hier überall als König auf; Gregor, der schon unterweges war, erschrak, weil er Heinrich fürchtete, und zog sich auf das Schloß Canossa zurükk. Heinrich bequemte sich hier zu der bekannten Buße, nachher aber nahm alles bald wieder seinen alten Gang. Die italienischen großen mit denen Heinrich den Papst leicht hätte in die Enge treiben können, und wobei die lombardische geistliche Partei das Centrum war, waren empört über diese Demüthigung und zogen sich vom Kaiser zurükk; es half ihm diese daher auch nichts. In Deutschland wurde bald darauf Rudolph von Schwaben zum Gegenkaiser erwählt und zugleich die Erblichkeit aufgehoben. Der Papst machte sich den bürgerlichen Krieg zu Nuze, schrieb, Er behalte sich vor über die Sache zu entscheiden, weil das die wichtigste Kirchenangelegenheit sei, unterdessen möchten sich beide Kaiser der kaiserlichen Functionen enthalten; Ungehorsam gegen den apostolischen Stuhl erklärte er für Abgötterei. Da Rudolph, dem Rechte nach der schwächere, im Investiturstreit ihm nachgab, excommunicirte er Heinrich 1080 aufs neue. Auf der ersten oder zweiten Synode 1080
zu Rom hatte Gregor es nämlich für eine Simonie erklärt, wenn ein Geistlicher von Laien sein Amt annehme. Der bisherige Gebrauch war der gewesen, Der Bischof wurde gewählt, zuweilen auch vom Kaiser eingesezt; der gewählte wurde dann vom Kaiser mit Ring und Stab belehnt, und durfte nun erst die geistlichen Functionen verrichten. Später kam dazu das Pallium vom römischen Bischofe aus, das war, wenn man es auf einen alten Gebrauch zurükkführt, das Schreiben jedes Geistlichen an seinen Metropoliten. Gregor ging darin noch weiter, dies bloß

für eine Bestätigung auszugeben; er wollte, daß das geistliche ganz unabhängig vom weltlichen sei, denn es war seine gewöhnliche Formel, So wie die Seele und der Leib zwar verschieden seien: so sei es auch das geistliche und weltliche; so wie aber der Leib das nothwendige Organ der Seele sei und ihm diene: ebenso auch das weltliche dem geistlichen.

Viele von den Anlagen Gregors, wenn auch dem Ursprunge und der Idee nach geistig, nahmen zulezt alle eine weltliche und
1081 sehr gehässige Gestalt an. Nachdem der Kaiser Rudolph 1081 in Deutschland nach einer Schlacht gestorben war, schrieb er einen Homagialeid an den Bischof Otto von Ostia, seinen Legaten auf der Kirchenversammlung zu Quedlinburg, wo alle Bischöfe von Heinrichs Partei in den Bann gethan wurden; den Eid sollte der neue deutsche König der römischen Kirche leisten. Das war freilich in seinem Ursprunge nichts anderes, als der Kaiser sollte sich ihm in allen geistlichen Dingen unterwerfen; nun wurden aber alle weltlichen Dinge und die ganze Regierung mit zu den
1084 geistlichen Dingen gezählt. Während auf Gregors Betrieb 1084 Herrmann von Luxemburg zum Kaiser gewählt wurde, ließ Heinrich IV. Gregor von neuem entsezen und den Bischof von Ravenna zum Gegenpapst als Clemens III. wählen. Heinrich zog nach Italien, eroberte Rom und ließ sich von Clemens krönen. Robert Guiscard, Gregors Bundesgenosse, nahm Rom zwar wieder, aber Gregor flüchtete und starb zu Sa-
1085 lerno 1085.

Die Grundsäze, von denen Gregor ausging, waren schon früher ausgesprochen, und er war nicht so korrumpirt und schlecht wie seine Vorgänger und Nachfolger, und das hat sein Apologet auch sehr gut ausgeführt. Sein späterer protestantischer Apologet Voigt in Königsberg ist davon ausgegangen, daß bei Gregor immer kirchliche Absichten zum Grunde lagen. Das ist freilich wahr, nur die Art, wie er sie ins Werk sezte, war falsch, und der gröbste Egoismus, wenn auch nur in Rükksicht auf die

Dignität der Kirche, ist bei ihm doch nicht zu läugnen [a]). Der Grund zu allen diesen Vermischungen war die Art der Constitution der modernen Staaten. Das ganze System des Gregor war also nur ein Product der Zeit, und es mußte sich auch eine starke Reaction dagegen finden. Dazu war aber der Zeitpunkt noch nicht da, erst unter Gregors Nachfolgern geschah dies.

Clemens III. war vom römischen Clerus und der Stadt Rom anerkannt worden, seine Wahl war gesezmäßiger als die des Nachfolgers Gregors von der anderen Partei. Nach Salerno hatten sich nämlich mehrere Cardinäle und Geistliche begeben, und diese baten Gregor sich einen Nachfolger zu bezeichnen; er machte mehrere namhaft, den Abt Desiderius von Monte Cassino, den Erzbischof Hugo von Lyon, und besonders den Bischof von Ostia Otto aus dem Kloster Clugny. Die anwesenden Bischöfe vereinigten sich gegen die Verordnung von Nicolaus zur Wahl des Desiderius, eines strengen Anhängers von Gregor; dieser schlug es aber aus und zog sich in sein Kloster zurükk. Als er aber nach Salerno zurükkam, wurde er doch gewählt und nannte sich Victor III. Er enthielt sich jedoch aller Amtshandlungen, bis 1087 Aussicht war Rom zu gewinnen; er eroberte einen 1087
Theil der Stadt und darunter die Peterskirche; den größten Theil hatte Clemens inne. So gab es in Rom selbst zwei fungirende Päpste. Victor war in der Peterskirche wie in einem Castell, starb aber in demselben Jahre. Die Gegenpartei hätte daher wol Clemens wählen können, aber eine von Mathildis veranstaltete Synode zu Terracina, wo nur drei Cardinäle zugegen waren, die übrigen waren fremde Kleriker, wählte Otto von Ostia, der als Legat in Deutschland und Frankreich mit großer Energie das System Gregors geltend gemacht hatte, unter dem Namen Urban II. Daß von der Geistlichkeit selbst die Ordnung Ni-

a) In seiner Dictatur, die alle ausschweifende Ansprüche enthält, knüpfte er unter andern zuerst den Namen Catholicus an die Unterwerfung unter die römische Kirche. Schl.

colaus' II. verletzt wurde, kam daher, daß die Gregorianer es dem Nicolaus übel nahmen, daß die Bestätigung vom deutschen Kaiser geholt werden sollte.

Seit Nicolaus II. waren gegen die Ehe der Geistlichen viele Schritte gethan. Nicolaus II. hatte 1059 verordnet, kein Geistlicher sollte Messe lesen, der eine Beischläferin, d. h. eine Ehefrau, habe. Ebenso hatte Alexander II. 1067 die Entsezung jedes Geistlichen verordnet, der öffentlich eine Frau hielte; wer nur aus Schwachheit fehlte, sollte auch nur vorübergehend büßen. Gregor VII. hatte ein förmliches Eheverbot gegeben, fand aber den stärksten Widerstand. In Deutschland kam es auf einer Synode zu Erfurt zu solchen Thätlichkeiten, daß der vorsizende Erzbischof von Mainz seines Lebens nicht sicher war; sie wollten keine Synode mehr unter ihm halten. Bischof Otto von Constanz begünstigte in seinem Sprengel die Priesterehe, und Abmahnungsschreiben Gregors an die Geistlichen desselben, ihm nicht zu gehorchen, halfen natürlich gar nichts. Auch in Italien selbst war der mailändische und ravennatische Clerus noch immer verheirathet.

Urban II. erklärte gleich in seinem Antrittsschreiben unverholen, er werde nur nach den Grundsäzen Gregors VII. handeln. Einzelne Kleriker erhoben sich aber immer noch gegen den angemaßten Primat des Papstes, und in ganz England wurde vom Streite über die Investitur keine Notiz genommen, ja
1095 von Wilhelm II. weder Urban noch Clemens bis 1095 anerkannt. Es war um diese Zeit ein berühmter Mann Anselmus, aus dem Kloster Bec in der Normandie, Schüler Lanfrancs, Erzbischof von Canterbury geworden, und Wilhelm verbot ihm sein Pallium von Urban anzunehmen und ihn anzuerkennen. Anselmus versuchte, weil er sich der Appellation an den Papst nicht entschlagen wollte, seine romanistischen Grundsäze gegen Klerus und König zu behaupten, mußte aber endlich England verlassen.

Urban wurde von Clemens hart bedrängt und auch in Deutschland blieben nur wenig Bischöfe auf seiner Seite, bis die Römer 1089 Clemens verjagten [a]). Indem Urban nun den Fuß- 1089
stapfen Gregors nachging, suchte er Conrad den ältesten Sohn Heinrichs IV., welcher 1090 wieder nach Italien gezogen war, 1090
gegen den Vater zur Empörung zu reizen. Das that dieser; aber gleich nach seiner Königswahl, nachdem er 1093 zu Monza 1093
gekrönt worden, gab er dem Erzbischof von Mailand die Investitur, ohne den Papst zu fragen, und dieser hatte also nichts gewonnen; die Verhältnisse blieben dieselben auch bei verbündeten Personen. Papst Urban hatte noch andre sehr böse Händel mit dem Könige Philipp I. von Frankreich. Dieser wollte sich von seiner Gemahlin trennen, als von einer zu nahe verwandten, und entführte dann die Gräfin von Anjou seinem Vetter und ließ sich mit ihr trauen. Der Papst that dafür ihn und den Bischof, der ihn getraut hatte, auf einer Kirchenversammlung zu Autun, wo auch der Bann gegen Heinrich IV. wiederholt wurde, in den Bann. Wegen politischer Verhältnisse gab der König nach, versprach sich zu bessern und erhielt die Absolution; da er aber sein Wort nicht hielt, wurde er auf der Synode zu Clermont von neuem excommunicirt und seinen Geistlichen verboten, dem Könige den Vasalleneid zu leisten. Dies thaten aber die Geistlichen selbst nicht, weil sie sich sonst allen königlichen Schuz bei den damaligen Fehden entzogen hätten. — In Unteritalien hatte sich Urban einen Legaten ernannt, ohne den normannischen Fürsten darum zu befragen. Da dieser aber murrte, und Urban seines Schuzes nicht entbehren konnte: ernannte er den Grafen Roger von Sicilien selbst zu seinem erblichen Legaten. Man nennt dies, weil er beide Gewalten vereinigte, monarchia ecclesiastica Siciliae. — In England waren noch Streitig-

a) Urban entschied, der Meuchelmord eines Schismatikers solle nur mit einer schicklichen Genugthuung gebüßt werden. Schl.

keiten über die Investitur, wo aber König Wilhelm II. sehr sein Recht behauptete; der englische Klerus wollte auch keine Legaten haben. Nach Wilhelms II. Tode kam aber mit Heinrich I. Anselm zurükk, und da erneuerten sich die Investiturstreitigkeiten, indeß starb Urban, und der neue Papst Paschalis II., aus dem Kloster Clugny, ließ mit sich unterhandeln. Da aber Anselm den gesandten mehr nachgab, als ihm aufgetragen worden war: wurde ihm die Rükkehr verweigert, und keiner von den ausgemachten Punkten angenommen. Anselm söhnte sich aber mit Heinrich durch dessen Schwester Adelheid von Blois wieder aus; der König enthielt sich der Investitur als Berechtigung zu geistlichen Functionen und behielt sich den Homagialeid vor, ließ aber die früher abgesezten Bischöfe wieder einsezen.

1099 Als Urban 1099 starb [a]), lebte Clemens III. noch, dieser
1100 starb aber 1100. Dennoch gab es keine Ruhe; es wurden dem Paschalis II. in kurzer Zeit drei Gegenpäpste entgegengestellt, welche aber bald unterdrükkt wurden. Paschalis, nachdem er den Leichnam des Clemens III., der in den Geruch gekommen war, Wunder gethan zu haben, hatte ausgraben und wegwerfen lassen — ein starkes Mittel gegen die Wunder — nahm den Streit gegen Philipp wieder auf und ließ den König 1100 auf einer Synode zu Poitiers mit Widerspruch vieler Geistlichen und Fürsten in den Bann thun. Der Pöbel warf die Legaten zwar mit Steinen, durch ihre Standhaftigkeit und ihr ehrwürdiges Ansehen behaupteten aber diese ihren Plaz; der König mußte nachgeben und sich der Kirchenbuße unterwerfen. Dies geschah auf
1107 einer Synode zu Troyes 1107.

Auf dieser fanden sich auch Gesandte vom Kaiser Heinrich V. ein, um wegen der Investitur zu unterhandeln. Der

a) In demselben Jahre hatte sich ihm erst Rom ganz unterworfen. — 1098 hatte er die Kirchenversammlung zu Bari gehalten, wo über Vereinigung mit den Griechen unterhandelt wurde und Anselm den Bann gegen seinen König verhinderte. Schl.

Papst gab aber nichts nach, sondern behauptete, wenn die Kleriker die Investitur nicht behaupteten: so sei Christus umsonst gestorben. Die Sache wurde vertagt auf Rom. Heinrich wollte den Streit durch Gewalt der Waffen endigen, und rükkte nach Italien. Paschalis schikkte nun Gesandte über Gesandte, und es wurde 1111 ein Vergleich zu Sutri geschlossen, worin der Kai- 1111
ser sich zu Entsagung der Investitur bereit erklärte, dafür mußte aber die Kirche alle Grundstükke und alle Rechte und Einkünfte aus Regalien aufgeben und nichts als den zehnten und freiwillige Gaben behalten. An die römische Kirche war dabei natürlich nicht gedacht. Das war eine vernünftige Entscheidung, nun brauchte man nicht mehr zu investitiren. Daß dies Paschalis zugab, zeigt, daß er die Sache rein kirchlich nahm; allein die hohe deutsche Geistlichkeit, die dadurch ihre Kronlehen verlor und an den Bettelstab gerieth, nahm den Vertrag nicht an. Der Kaiser konnte den Vergleich eingehen, denn er sah wol ein, daß wenn der Vergleich angenommen wurde, er nichts verlor, und wurde er nicht angenommen: so schlug sich die Geistlichkeit auf seine Seite für die Investitur. So brach der Krieg wieder aus, der Papst wurde gefangen genommen, gab in einem neuen Vergleich (1112) die Investitur zu und mußte versprechen den Kaiser dafür 1112
nicht zu excommuniciren.

Paschalis wollte selbst nicht wortbrüchig sein, aber um die Sache los zu werden, gab er zu, daß das Investiturverbot bestätigt und der Vertrag von 1112 als erzwungen und ungültig widerrufen werde; er überließ die Durchführung der Sache den anwesenden Cardinälen, welche den Vertrag für ungültig erklärten. So stellte er sich theilweise unter sie, und konnte die eingenommene Stellung nicht behaupten; er erklärte sich nur als einen primus inter pares, und gab ihnen einen bisher neuen Antheil an der Kirchenregierung, denn sie konnten eigentlich keinen Beschluß fassen ohne den Papst. So hatte schon Gregor VII. die regelmäßigen römischen Synoden eingeführt, worin das lag, daß

kein Papst selbst etwas ändern könnte von dem, was ein früherer festgestellt hatte. Das Verfahren des Paschalis war also ein unwürdiges Spiel mit Verträgen und der Verfassung, auch wäre es übel abgelaufen, wenn nicht Heinrich stets mit inneren Unruhen zu kämpfen gehabt hätte. Auf einer Synode in seinem burgundischen Reiche ward die Laieninvestitur für kezerisch erklärt und der Kaiser selbst excommunicirt, was der Papst troz seines Versprechens bestätigte. Er steckte sich hinter diesen Vorwand, daß andere ihn excommunicirt hätten, nicht er. Eine Synode zu Rom excommunicirte den Kaiser ebenfalls, und der Papst bestätigte es wieder. Doch wäre die Wortbrüchigkeit für den Papst beinahe übel abgelaufen, denn nach einigen Jahren, als die Mark-
1115 gräfin Mathildis 1115 gestorben war, ging Heinrich 1116 nach Italien ihre Länder zu übernehmen.

1118 Unterdeß starb Paschalis II. 1118; man wählte einen anderen Papst, ohne den Kaiser zu fragen, Gelasius II., der aber vor dem Kaiser bald nach Frankreich fliehen mußte. Der Kaiser
1119 ließ einen anderen (1119) wählen, Gregor VIII., welcher als Erzbischof von Braga ihn gekrönt hatte. Gelasius starb 1119 in Clugny, und die sechs Cardinäle seines Gefolges wählten den sonstigen päpstlichen Legaten in Frankreich, Guido Erzbischof von Vienne als Calixtus II. Er war mit dem Könige von Frankreich und dem Kaiser verwandt, was dieser Winkelwahl einige Garantie gab, aber der ursprüngliche Begriff eines römischen Bischofs im Begriffe der päpstlichen Monarchie war hier durchaus verloren gegangen; er war ex parte infidelium, d. h. außerhalb seines Kirchensprengels gewählt von solchen, die sich für seinen Sprengel nicht interessiren konnten.

Erstes scholastisches Zeitalter.

Bisher haben wir Anselmus Erzbischof von Canterbury kennen gelernt in Bezug auf die kirchliche Verfassung als

einen Vertreter der Rechte der Biſchöfe und ihrer Unterordnung unter den römiſchen Patriarchen, und er hatte immer das conſtanteſte Beiſpiel gegeben dieſe Autorität gegen die weltliche zu behaupten. Er trat nun aber eben ſo ſtreng auf in anderer Beziehung gegen ſeinen Monarchen. Er war zu Aoſta geboren und hatte früher in ſeiner Jugend, als er Lanfrancs Schüler war, geſchwankt, ob er Mönch oder Einſiedler werden oder ob er nach ſeines Vaters Tode ins bürgerliche Leben zurükktreten ſollte, und er entſchied ſich auf Rath des Biſchofs von Rom zum Mönchsleben im Kloſter Bec, wo er Prior und Scholaſticus, nachher Abt wurde; die weltliche Herrſchaft darüber hatte er einem anderen übergeben, ſich ſelbſt nur die Leitung des Unterrichts vorbehalten. Aber in Angelegenheiten dieſes Kloſters durch Verbindung der Normandie mit England reiſte er nach dem lezteren Lande, dort regierte ſeit 1087 Wilhelm II. Rufus, Sohn Wil- 1087
helm des Eroberers, der in kirchlichen Dingen ſehr leichtſinnig gehandelt und viele Bisthümer und Abteien, als ſie erledigt waren, unbeſezt gelaſſen hatte, um deren Renten zu ziehen. Das Erzbisthum von Canterbury war nach Lanfrancs Tode auch unbeſezt geblieben. In einer tödtlichen Krankheit wurde der König aber bewogen die geiſtlichen Stellen wieder zu beſezen, und da wurde Anſelmus wider ſeinen Willen 1093 zum Erzbiſchof von 1093
Canterbury eingeſezt. Der König genas nachher, und Anſelm blieb mit dem Könige beſtändig im Streit über das Unbeſeztſein mehrerer geiſtlicher Stellen; auch entſtand der Streit über ſein Pallium aus Rom zur Zeit Urbans II., den Wilhelm II. nicht anerkannte. Dieſer wurde vermittelt durch den päpſtlichen Legaten, der 1095 das Pallium mitbrachte, und den König für Ur- 1095
ban II. gewann. Nach Wilhelms II. Tode folgte Heinrich I., von dem ſich Anſelmus aufs neue ſollte belehnen laſſen; der Erzbiſchof weigerte ſich aber die neue Inveſtitur anzunehmen, da dem Könige dieſelbe von Rom aus verboten ſei. Es war das bei ſeiner Wahl freilich auch ſchon der Fall geweſen, nur war es

damals tumultuarisch dabei hergegangen; oder er ist auch vielleicht erst später entschieden auf die päpstliche Seite übergetreten.

Vorzüglich ist an ihm seine litterarische Thätigkeit wichtig, einmal die dogmatische, dann die philosophische, welche plözlich wie aus nichts durch ihn hervorkommt. Man sieht ihn an als den ersten Scholastiker; dies ist halb wahr. Die ersten Keime der scholastischen Theologie werden nämlich gewöhnlich in Anselm und Roscellin angenommen, als solchen die den Realismus und Nominalismus repräsentiren. Dies ist aber mehr der Gegensaz der scholastischen Philosophie als der scholastischen Theologie, der eigentliche theologische Gegensaz hat aber mit diesem philosophischen nichts zu thun. Anselm sprach sich gegen das nominalistische aus, von der theologischen Seite aber erklärte er sich für die Untrüglichkeit alles dessen, was als Fortsezung der Kirche angesehen werden könne. Roscellin hatte in die Theologie das Prinzip der freien Kritik gebracht; dies Kriterium kam aber in der Theologie auch im umgekehrten Verhältniß vor. Die Benennung dieser Periode der Theologie, Scholastik, hat auch eigentlich nichts mit diesem Gegensaz zu thun, sondern diese ist rein das äußere Verhältniß betreffend, unter welchem diese wissenschaftliche Darstellung vorkam und wodurch auf gewisse Weise ihre Methode bedingt wurde.

Was nun der Ausdrukk scholastische Theologie und scholastische Philosophie eigentlich bedeute, darüber ist man uneins. Es gab offenbar kein anderes Erhaltungsmittel der wissenschaftlichen Tradition als die mit den Klöstern verbundenen Schulen; es gab nämlich fast keine anderen Schulen als diese. Diejenigen, welche die sich dem geistlichen Stande widmenden leiteten, hießen Scholastici, und in jedem größeren Kloster war immer Einer, welcher die Mönche unterrichtete, um sie über den großen Haufen der Laien zu erheben. In diesen Schulen nun wurden gelehrt die weltlichen Wissenschaften und die theologischen, die weltlichen in dem Trivium und Quadrivium; die Dialektik auf der einen Seite,

die Musik auf der andern wurden immer mehr Hauptsache. Die leztere fand ihre Anwendung im Cultus, die Dialektik und Grammatik [a]) war von der andern Seite das Fundament aller weitern Bildung. Neben diesen wurden die theologischen Wissenschaften gelehrt, exegetische Vorträge gehalten, Sammlungen von den Erklärungen der Kirchenväter, besonders auf die lateinischen beschränkt. Dadurch verlor die Schriftauslegung freilich alles eigenthümliche, und der Anfang der scholastischen Theologie ist so der Untergang der Schriftauslegung geworden. Bei der dogmatischen Seite war seit langer Zeit Augustin der allgemeine Typus, dem man folgte. Die Hauptpunkte, in denen die ganze Lehre zusammengefaßt war, waren 1) die Trinität, Menschwerdung des Sohnes Gottes und das Verhältniß der Naturen und Person Christi. 2) Die Lehre von der Gnade und dem freien Willen, wozu die ganze Prädestinationslehre gehörte. 3) Die Lehre von den Sacramenten, die erst neuerlich wieder durch Paschasius und Berengar eine dogmatische Gestalt gewonnen hatte. In diese wurde aufgenommen die ganze Theorie und Auslegung des christlichen Cultus, dessen Centrum der Meßkanon schon seit langer Zeit war. Dies war die ganz allgemeine Form, welche schon seit dem Zeitalter des Augustin eigentlich zu datiren ist, und nach welcher seit Karl dem Großen die Bildungsanstalten unter den germanischen Völkern angeordnet waren.

Was nun die rein weltlichen Wissenschaften betrifft: so ward die Medicin nur empirisch getrieben. Gerbert, der nachherige Sylvester II., war wißbegierig zu den spanischen Arabern gegangen, von wo er mathematische und naturhistorische Kenntnisse, die den Franken fremd waren, mitbrachte, aber erst später gewan-

a) Bei der Grammatik hätte man wol zuerst an die Anwendung derselben auf die Schriftauslegung zu denken, aber die Stunde derselben war jezt noch nicht gekommen. Man schloß sich meist an die Vulgata an; die griechische Kenntniß war sehr sparsam, hebräisch noch weniger zu finden.

nen die Araber einen allgemeinen wissenschaftlichen Einfluß. Die Hauptsache war immer die Theologie. Das kanonische Recht war auch vom Recht die Hauptsache; es waren viele Gesezsammlungen fortgesezt und erneuert worden, wo überall die kirchlichen Gesezе die Hauptsache bildeten, es waren auch die meisten administrativen Gesezе in Beziehung auf das Verhältniß der weltlichen und geistlichen Macht gegeben; das Rechtsprechen war ein empirisches, die römischen Rechtsschulen entstanden erst nach einiger Zeit.

So erklärt sich nun der Name Scholastiker aus dem Ursprunge; aber dieser Form wegen war schon lange jeder gelehrte ein Scholasticus genannt; ein Beispiel davon ist Scotus, der nie einer solchen Schule vorgestanden. Aber geht man von dieser Ableitung aus: so würde man auch mit Unrecht scholastische Theologie oder scholastische Philosophie als eine besondere Sekte ansehen. Bedeutet scholastisch das wissenschaftliche: so ist dieser Zusaz überflüssig; höchstens bei der Theologie, da der Gebrauch dieses Wortes nicht bestimmt war; oft bedeutete es so viel als Religiosität. Daß nun die ganze Entwikklung der scholastischen Theologie erst jezt erfolgte, müssen wir nicht so ansehen, als ob etwas neues entstanden wäre, sondern sie war bisher nur zurükkgedrängt durch das Bestreben der Verbreitung des Christenthums. Nun war es nächstdem der weltliche Charakter, den die Geistlichkeit bekommen hatte, welcher sie mehr zu weltlichen Bestrebungen hinlokkte und verursachte, daß die bedeutendsten geistlichen Stellen mit solchen oft besezt wurden, die kein geistliches Bestreben hatten. Nun aber auf der einen Seite die expansive Thätigkeit zur Ruhe gekommen, auf der andern Seite mehr Ruhe eingetreten war, konnte diese sogenannte scholastische Richtung mehr zum Vorschein kommen. Die Produktivität zeigt sich jezt wieder in größerem Maße; es fängt die Zeit an, wo die Bemühungen, die seit Karl dem Großen auf diese Seite waren gewendet worden, erst anfingen Frucht zu tragen.

Was nun aber die Anknüpfung dieses Anfangspunktes an Anselmus betrifft: so ist das richtig, sofern von Philosophie die Rede ist, nicht von Theologie. Schon dem Berengar war vorgeworfen worden, die Sache dialektisch behandelt zu haben; also diese Behandlung der theologischen Fragen ist älter. Auch Lanfranc, der nie etwas auf dem Gebiete der eigentlichen Philosophie geleistet hat, aber schon sehr das syllogistische Verfahren anzuwenden suchte, hieß allgemein ein Dialektiker. Es war dies der ganze Typus der Schule in Bec, schon als Anselm hinkam, daß die theologischen Fragen alle dialektisch behandelt wurden. Sieht man es als die allgemeine Form der scholastischen Theologie an, die theologischen Gegenstände zu behandeln unter der Form einzelner Fragen, die in einen Complexus verbunden werden, nachdem darüber disputirt ist: so ist diese Methode auch bis auf Augustinus zurükkzuführen. Sie wurde veranlaßt durch den Mangel an systematischer Form und an Zusammenhang in den wissenschaftlichen Bestrebungen auf dem theologischen Gebiete. So wurden viele Discussionen dadurch eröffnet, daß Einer einem einzelnen Lehrer eine jede wichtige Frage vorlegte; so konnte aber nie ein Gegenstand methodisch und systematisch auf seine Prinzipien geführt werden, es blieb ein atomistisches Verfahren, wo der Gegenstand in beliebige kleine Theile zerlegt wurde, die man zu einem Aggregate vereinigte. Auch später, wo man mehr systematisch zu verfahren begann, ist das die untergeordnete Form gewesen: so in den Dogmatiken noch lange nach der Reformation. Das hatte sich also allmählich gebildet, tritt aber hier erst recht hervor, wo die Thätigkeit wieder mehr dafür erregt worden war. Daß es sich so gebildet, liegt daran, daß das eigentlich wissenschaftliche Element so gut als nicht vorhanden war, daß es keine eigentliche Phllosophie mehr gab. Da nun mit Anselm zuerst wieder ein wirkliches Philosophiren hervortritt: so hätte das eher können ein Gegengewicht werden gegen die unvollkommene scholastische Methode, aber es war nicht mächtig genug; wenn auch

die ſpäteren Scholaſtiker oft viel ſpekulatives Talent zeigten: ſo konnte es doch nicht ſiegen über dieſe unvollkommene traditionell gewordene Form.

Wie unterſcheiden wir nun die ſcholaſtiſche Theologie und Philoſophie? Beſonders macht Anſelm dieſe Beſtimmungen ſchwer, da er in beiden Gebieten von denſelben Prinzipien ausgeht. Vorläufig nehmen wir zur Theologie das, was aufs kirchliche zurükkgeht, zur Philoſophie, wo das nicht der Fall iſt, wenn die Gegenſtände auch noch ſo theologiſch ſind. Anſelms Hauptwerke erläutern das; es ſind zwei philoſophiſche Schriften, Monologium und Proslogium, beide haben es zu thun mit Beweiſen für das Daſein Gottes, alſo der Gegenſtand betrifft die Fundamente aller Theologie, aber die Betrachtung trennt ſich vom kirchlichen los, und bleibt im reinen und iſolirten Gebiete der Kombination von innen heraus. Sein theologiſches Hauptwerk iſt, Cur deus homo? Hier geht er überall auf das kirchliche zurükk; die beſtimmte Form der Erlöſung iſt hier als eine Nothwendigkeit dargeſtellt, und dadurch auch etwas rein chriſtliches zugleich philoſophiſch; es iſt eine wirkliche Deduction, aber auf eine in der Offenbarung gegründete Thatſache zurükkgehend. Wie viel nun hierbei in der theologiſchen Behandlungsweiſe verfehlt und wie das philoſophiſche religiös iſt, wird eine kleine Analyſe erklären. Anſelm geht für beide Klaſſen von Productionen von dem Prinzipe aus, daß er den Glauben als das urſprüngliche und erſte ſezt, und dies auch bei den Beweiſen für das Daſein Gottes ſo wie über die Erlöſung; non intelligo, ut credam, sed credo ut intelligam, war ſein Symbol. Bald nachher wurde das Prinzip umgekehrt, es geht zurükk auf den alten Unterſchied von πίστις (credo) und γνῶσις (intelligo). Ich glaube, aber ich will einſehen, was ich glaube; jenes aber als das urſprüngliche. Alſo gehört er nicht zu denen, die davon ausgehen, daß der Glaube die Tochter der Theologie ſei, oder ſcholaſtiſch ausgedrükkt, welche erſt einſehen wollen, da-

mit sie glauben können und den Glauben andemonstriren. Der Glaube, der überall seiner Speculation zum Grunde liegt, ist auch nichts anderes als das seiner Frömmigkeit zum Grunde liegende. Wäre er dabei stehen geblieben, den Gedanken des göttlichen Wesens recht daraus zu entwikkeln, so daß seine dialektische Auseinandersezung denselben Inhalt nur in einer anderen Form gehabt hätte, nämlich das was in seinem Gemüthe Glaube war: so wäre es richtig gewesen. Aber indem er meinte, intelligere sei ein demonstrare, beweisen auf syllogistische Weise, wie man es mit einzelnen Sätzen thut: fehlte er in Bezug auf die Behandlung dieser allumfassenden Gegenstände. Er fand auch darin seinen Gegner, dessen Beweis Cartesius später wiederholte.

Wenn sein Beweis über das Dasein Gottes isolirt wäre: so würde man ein Mittel haben, des Anselmus Philosophie und Theologie zu sondern, aber auch diesen Beweis entwikkelt er nach der Trinität; Philosophie und positiv christliches ist durchaus bei ihm Eins. Wenn wir ihn also als einen neuen Anfangspunkt einer Entwikklung ansehen: so ist zu sagen, Durch ihn ist ein Zustand begründet, in dem Philosophie und Theologie Eins sein sollen. Nach der Reformation sehen wir beides deutlich geschieden; das scholastische Zeitalter ist das Einssein von diesen beiden, von denen sich das eine nachher als Philosophie, das andere als positive Theologie sonderte.

Anselms Prinzipien finden wir in drei Hauptformen, 1) credo ut intelligam, „ich glaube, aber nachher will ich es auch verstehen; gelingt mir aber lezteres nicht: so gebe ich das erstere nicht auf." 2) Dem Glauben muß die Erfahrung vorangehen, credo postquam expertus sum; qui non expertus est, non credide-rit, also zurükkgegangen auf das ursprünglich innere. 3) Was in der katholischen Kirche geglaubt wird, darüber kann und soll man nicht fragen, ob es so sei, sondern bloß, wie es sei. Diese Formel erhellt nun das credere und intelligere mehr, Man soll nichts intelligere, was nicht vorher geglaubt worden

ist; wenn nun aber dem credere die innere Erfahrung vorangehen soll, das credere aber intelligere ist: so muß sein intelligere eben auf der Erfahrung der katholischen Kirche begründet sein. Anselm geht davon aus, daß die Kirche das vor der Erfahrung der einzelnen hergehende sei; allein in der anfangenden christlichen Kirche konnte doch nicht die Erfahrung des einzelnen von einem schon vorhandenen Complexus der Lehre abhängen. Das Verhältniß des Katholicismus zum Protestantismus ist das, daß beide von ganz verschiedenen Prinzipien über die Kirche ausgehen; dennoch sind auch diese ersten Bestimmungen die ersten Spuren des eigentlichen Katholicismus in der Gestalt eines Prinzips, unbewußt war es freilich schon längst in der Praxis vorhanden. Das scholastische, was sich in der Form von quaestiones und disputationes über sie zeigt, war nicht in ihm allein und in ihm zuerst, sondern da stellt man den Berengar und Lanfranc ihm mit Recht voran. Die Schulen von Troyes und Bec sind, wie schon gesagt, die Muster geworden, nach denen sich die nachherigen bildeten. Das Aufsuchen von Gründen und Gegengründen war die Form, in denen sich die Lehre ausbildete. Wenn nun über diese Form ein Urtheil gefällt werden soll: so war es eine gute Methode für die damalige Zeit, als Reizmittel zur Entwikklung der Speculation eben deshalb gut, weil auf diesem atomistischen Wege keine Befriedigung in einem organischen Zusammenhange hervorgehen kann.

Was die Trinitätslehre des Anselm selbst betrifft: so ist sie kurz diese, „Das höchste Wesen, wie er es demonstrirt, spricht sich selbst aus in einem ihm consubstantialen Worte (die zweite Person); dann liebt das höchste Wesen das Wort, und das substantielle Wort wieder das höchste Wesen, und die gegenseitige Liebe ist die dritte Person. Nun beweist er nachher, daß ebenso die zweite Person intelligentia und memoria des Vaters sei. Da sieht man, daß mit demselben Rechte gesagt werden kann, Das höchste Wesen hält sich selbst fest mit einem ihm consubstantialen

Gedächtniß; ebenso, Es versteht sich selbst mit einem ihm consubstantialen Verständniß; dabei kommt also nichts heraus. Fragt man nun, Warum denn das Wort substantial sei: so antwortet er, Weil das höchste Wesen kein Accidens hat; consubstantia aber und accidens sind gleich. — Das Wesen des Christenthums, die innere Erfahrung, in die Form des Denkens zu bringen, geht aber nicht; das Gesez des Denkens soll der Erfahrung vorangehen. Das Prinzip in allen diesem ist richtig, die Anwendung desselben aber verfehlt.

Das bedeutendste Produkt des Anselmus, Cur Deus homo, worin er die Nothwendigkeit der Erlösung deduciren will, hat den Fehler auf der entgegengesezten Seite. Um so deduciren zu können, sezt er vieles aus der Erfahrung voraus, was der Glaube nicht voraussezen kann, was erst bewiesen werden mußte. „Die gefallenen Engel hätten müssen ersezt werden." Das Grundfactum ist aber getrennt von jeder Erfahrung, es wird also etwas zum Grunde gelegt aus dem Complexus der katholischen Lehre. „Dieser Ersaz nun hätte nur genommen werden können aus den Menschen;" Engel und Menschen zusammen bilden darnach die ganze geistige Natur. „Aber die Menschen wären durch den Fall Adams unfähig geworden, diesen Ersaz hervorzubringen, da die nicht gefallenen Engel schuldlos gewesen seien, jene mußten also erst schuldlos gemacht werden. Nun geht er vom Begriffe der Schuld als einem debitum aus, „Der Mensch werde der Schuld los durch die solutio." Diese solutio zum Hauptmerkmal der Erlösung zu machen ist ihm neu; nicht als ob sie nicht schon bei anderen vorgekommen wäre, aber diese centrale Stellung ist bei Anselmus neu. „Die solutio debiti als freiwilliges (spontanea) ist die satisfactio." Nun kam es darauf an auszumitteln, wie für den Menschen eine satisfactio zu finden sei. In der Praxis bezog sich die satisfactio auf das Verhältniß des einzelnen zu dem, was die Kirche von ihm fordert, also Pönitenz und gute Werke waren bisher als satisfactio angesehen worden. Alles

gute, was der Mensch thun kann, ist er aber schon an sich Gott schuldig, es muß also gefunden werden, was einer bezahlen kann, ohne schuldig zu sein. Der Mensch selbst hat nun nichts, ist also zur satisfactio unvermögend, der die satisfactio leistende muß also major sein, quam omne quod non est deus. Um nun aber für Adam und seine Nachkommen die satisfactio zu leisten, mußte dieser von Adam abstammen, die satisfactio kann daher nur geleistet werden in der Blutsverwandtschaft. Ein freilich außer der Erfahrung liegender Saz; ebenso der Saz, Die Engel hätten nicht erlöst werden können, weil es wegen ihrer Nichterzeugung keine Verwandtschaft unter ihnen giebt. So war nun die Nothwendigkeit der Incarnation für die Erlösung bewiesen; die unvermischte Zeugung war mundius et honestius.

Die Trinität hatte er schon bewiesen. Wer aus ihr sollte also erlösen, oder warum nicht das göttliche Wesen selbst? Nun sagte er, „Die katholische Kirche lehrt, daß nur Einer aus dieser Trinität es sein könnte; ich darf daher nicht mehr sagen Ob sondern Wie. Der Erlöser als solcher in der Vereinigung des göttlichen und menschlichen werde nun Sohn genannt; hätte also die zweite Person in der Gottheit nicht die Erlösung unternommen: so gäbe es zwei Söhne." Die zweite Person in der Gottheit an sich heißt aber in der Bibel nie Sohn; er hätte sich hier weit schikklicher noch auf die katholische Kirche zurükkziehen können. „Nun war der Erlöser auch schuldig alles gute zu thun; Was that er zur satisfactio? Was war er nicht schuldig? Er war von Natur unsterblich, und die Herrlichkeit dieses Lebens hinzugeben war also eine solutio indebita, und hinreichend die Sterblichkeit dieses Lebens mit allen Sünden zu tilgen." Woher weiß man nun, daß Christus als Mensch unsterblich war? Er antwortet, „Weil Adam auf seine Entstehung keinen Einfluß gehabt." Dieser Saz ist unstatthaft, denn Anselm lehrt deutlich, daß Maria mit zur Entstehung Christi beigetragen habe; Adam hat aber doch Einfluß gehabt auf die Entstehung der Maria, es ist auch

die Unſterblichkeit Chriſti als Menſchen eine von der katholiſchen Kirche nie feſtgeſtellte Lehre geweſen.

Zu der Zeit Anſelms war eine Kirchenverſammlung zu Bari, wo er zugegen war und wo zugleich gehandelt wurde über die Differenz in der Lehre der griechiſchen Kirche. In Bezug auf dieſe Verhandlungen conſtruirte Anſelm die katholiſche Lehre über die processio spiritus ſo, „Es müſſe doch zwiſchen dem Sohne und Geiſte eine Relation ſtatt finden, weil ſie zur Conſubſtantialität des göttlichen Weſens gehöre; der Sohn müſſe vom Geiſte ſein oder der Geiſt vom Sohne. Deus kann aber nicht anders de deo ſein als nascendo oder procedendo; nasci ginge nicht vom Sohne aus, denn das weſentliche ſeiner Relation iſt das nasci. Sollte alſo der Sohn vom Geiſte ſein: ſo müßte er natus esse, dann hätte er aber zwei Väter; daher müſſe die Relation des Geiſtes, das procedere auch auf den Sohn ausgedehnt werden, alſo spiritus s. de filio ſein.“ Anſelm lehrte in Bezug auf die Formel deus de deo, „Der Vater ſei deus de quo est deus; der Sohn und Geiſt ſeien deus de deo.“ Nun wird aber deus de quo est deus auch auf den ganzen Inbegriff des göttlichen Weſens ausgedehnt; Anſelm bemerkte zwar dieſe Ungleichheit, widerlegte aber die Einreden ſehr ſchwach, nämlich daß keine Priorität und Poſteriorität darin läge; das gignere und nasci, das procedere und emitti ſei etwas ewiges. Allein dadurch kommt der Unterſchied der Paſſivität und der Aktivität nicht heraus.

Er ſchrieb noch eine andere Abhandlung de conceptu virginali et origine peccati, worin er ſagt, „Es ſei allerdings im Menſchen von ſeiner Geburt an Sünde, vermöge der Sünde Adams, ſie ſei aber in den Kindern als ein geringeres, nämlich nur die aus der corruptio naturae entſtandene Unfähigkeit das gute zu thun, was der Menſch zu thun ſchuldig ſei (solvendi debiti), nicht eine poſitive Verderbung der Natur. Das leztere ſei ſie daher nicht, weil die Menſchenkinder zwar in Adam waren, aber nicht perſönlich (fuerunt quidem in illo sed non ipso),

also ist die Erbsünde der Kinder als ein peccatum naturale geringer als die erste Sünde Adams, welche ein peccatum personale war. De libero arbitrio stellt er die negative Behauptung auf, „Es bestehe der freie Wille nicht in der Freiheit sündigen oder nicht sündigen zu können, denn freier wäre, wer das gute nicht verlieren könne." Gott wirke das böse in den bösen durch die Schuld ihres Willens.

Gleichzeitig mit Anselm, aber im Gegensaz mit ihm, lebte Roscellin, Canonikus in Compiegne, der den Begriff der Persönlichkeit in der Trinität angriff, „Wenn die drei Personen nicht auch drei Dinge (res, οὐσίαι) waren: so wäre auch nicht zu begreifen, wie der Sohn allein sollte Mensch geworden sein, und nicht alle drei." Nun neigte er sich zugleich dahin zu sagen, „Da in der Kirche die Incarnation des Sohnes allein gelehrt werde: so müsse man das annehmen." [a]) So kam aber ziemlich ein Tritheismus heraus [b]), und Roscellin wurde auf einer Sy-
1092 node zu Soissons als Tritheist verdammt und mußte widerrufen. Er trug aber seinen Lehrsaz nachher wieder vor nach dem Erscheinen von Anselms Liber de fide trinitatis et incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini. Es ist von ihm selbst nichts übrig, sondern wir kennen seine Behauptungen nur aus dem Geschichtschreiber dieser Synode und aus Anselm.

Roscellin wird angesehen als Anführer der Nominalisten, so wie Anselm als der der Realisten. Ihr Unterschied bezog sich auf das Verhältniß des Gattungsbegriffes zu den einzelnen Dingen und auf das Verhältniß der Realität beider. An das Alterthum knüpft man sie auf dreifache Weise an. Die Plato-

a) Anselm meinte, die Beantwortung von Roscellins Frage über die Incarnation beruhe darauf, daß der Mensch nicht sei aufgenommen in die unitas naturae, sondern in die unitas personae. — Deus verbum und homo filius virginis seien Eine Person. Schl.

b) Roscellins Grund, de eadem re non est vera simul affirmatio et ejus negatio. Wenn Vater und Sohn kein anderer sind: sind sie nicht Vater und Sohn. Schl.

niker behaupteten, die universalia ante rem als einzig wahre; die Aristoteliker behaupteten die universalia in re also in ihnen das einzig wahre als doch mit ihnen zusammen. Die Stoiker behaupteten die einzelnen Dinge seien die wahren, die Gattungsbegriffe seien bloß die dialektischen Zeichen. Jene beiden hießen Realisten, die lezteren Nominalisten, als deren Anhänger Roscellin angesehen wurde. Roscellin hätte demnach streng sagen müssen, Die drei Personen seien das wahre in der Gottheit, der allgemeine Begriff der Gottheit bloß der Name, das ihnen allen gemeinschaftliche. So hat es aber Roscellin nicht gethan, obwol Anselm doch ähnlich gegen ihn polemisirt, indem er sich so erklärt, Wer nicht begreifen könne, daß etwas Mensch sei anders als Individuum, der könne überhaupt keinen anderen Begriff vom Menschen haben als den der einzelnen Personen, und könne überhaupt nicht begreifen, wie der Mensch vom göttlichen Worte angenommen sei aber nicht die Person [a]). Hier ist sehr bestimmt ausgesprochen, was man später die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur, abgesehen von ihrer Vereinigung mit der göttlichen, nannte. Darnach ist also Roscellin völlig Nominalist. Anselm nannte die Gottheit κοινὸν; dem schreibt er Realität zu, Vater und Sohn seien so zwei, daß sie nicht substantia sondern bloß durch ihre Relationen verschieden. Demnach hätte Anselm auch sagen müssen, Weil vom göttlichen Worte der Mensch aufgenommen worden, nicht in die Einheit der Naturen sondern bloß in die der Personen: ist er auch nicht in die göttliche Substanz aufgenommen worden, sondern es ist bloß eine Vereinigung der menschlichen Substanz mit einem Complexus von Relationen, was einen Doketismus der göttlichen Natur giebt.

a) Qui nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo: quomodo comprehendet, quomodo plures personae, quarum singula quaeque est perfectus Deus, sint unus Deus. — Qui non potest intelligere, aliquid esse hominem nisi individuum, nullatenus intelliget nisi humanam personam. Quomodo ergo iste intelliget, hominem assumptum esse a Verbo non personam? Schl.

Anſelm giebt zu, man könne die drei Perſonen res nennen, aber bloß tres res personales, una res essentialis; wenn die drei Perſonen wirklich tres res wären: ſo wäre Gott ein natura compositus. Wie ſelbſt Anſelm in dieſe ſpeculative Widerlegung des Roscellin eingeht, bevorwortet er, Es könne auf dem chriſtlichen Gebiete nicht unterſucht werden, ob das ſo ſei, was die Kirche lehre, und keine Meinung aufgeſtellt werden, die das, was die Kirche nicht lehre, ſtüzen wolle; Roscellin geht aber durch ſeine Dilemmen aus dem chriſtlichen Gebiete hinaus, Wer aus dieſem Glauben herausgegangen, den müſſe man auch nicht durch die Schrift ſondern durch die Vernunft widerlegen. Darin liegt das πρῶτον ψεῦδος der Scholaſtiker. Wenn ihn Anſelmus mit Vernunftbeweiſen außerhalb des chriſtlichen Gebietes überführen wollte, ſo mußte ihm jener auch glauben, der Glaube ging alſo nicht voran, ſondern wurde begründet, bewieſen. Nach dieſem Grundſaze kann man mit keinem über den Glauben ſtreiten, der aus der chriſtlichen Kirche herausgetreten wäre; das leztere wollen wir aber von Roscellin gar nicht behaupten. Den Glauben begründen auf dem Wege, auf dem man fortgehen wollte, iſt eben das fehlerhafte, gegen das ſich die Reformation widerſezte.

Dies zu verdeutlichen wählen wir gleichzeitig Biſchof Hildebert von Mans, früher Schüler des Berengar; er war 1055 geboren und ſtarb 1134. Es giebt von ihm ein dogmatiſches Syſtem unter dem Titel Tractatus theologicus, worin er ſeine Prinzipien ſo erklärt, Er wolle die Lehren der katholiſchen Kirche secundum pietatem erklären. Es liegt darin zweierlei zugleich, 1) daß er wirklich das, was pietas in Bezug auf Gott iſt, die chriſtliche Frömmigkeit, zum Grunde legen und darauf alles beziehen will; das iſt das vollkommen richtige. Nun liegt aber 2) auch die pietas gegen die Kirche darin, und demgemäß ſagt er, Er wolle ſie auch erklären, wie es dem Anſehen der Kirche und der ausgezeichnetſten Lehrer angemeſſen ſei, alſo ex auctoritate, und da legte er die Beſchlüſſe der allgemeinen Synoden

zum Grunde, die weder kritisirt noch umgearbeitet werden sollten, „Ihre Zeit wäre die eigentliche Bildungsperiode des Lehrbegriffs." Gegen diese Autorität lehnte sich die Reformation auf, nicht gleich zu Anfang sondern später zu einer besseren Zeit. Anfangs freilich legte man auch diese Canones den Glaubenssachen zum Grunde, nachher protestirte man dagegen Folgerungen aus ihnen zu ziehen, und das lezte konnte allein das protestantische sein. Hildebert zum Beispiel sagte von Christo, Er habe zwei Willen, das hätte die lezte constantinopolitanische Kirchenversammlung verordnet, mithin müßte es auch so bleiben. An einem andern Orte erklärt er selbst, „Er könne nicht begreifen, wie jemand etwas nicht glauben wolle, da es Augustin behauptet hätte." Von eigentlich speculativen Prinzipien kann also hier nicht die Rede sein, obwol man das dialektische und Berengars Schule nicht verkennen kann. Wir finden also, wenn wir hiermit Anselms philosophisches Werk Monologium vergleichen, die scholastische Philosophie und scholastische Theologie. Die Scheidung zwischen beiden war angelegt, wurde aber bald vermischt besonders durch Abälard.

Hildebert erklärt den Glauben, Es sei eine Gewißheit von unsichtbaren oder abwesenden Dingen, die über die Meinung (δόξα) hinausgingen, aber hinter der Wissenschaft (ἐπιστήμη) zurükkblieben. Darnach ist also der Glaube etwas unvollkommenes, die Wissenschaft steht höher. Der Glaube ist zugleich dadurch etwas theoretisches, dem aber durch eine andere Stelle im Werke abgeholfen wird, wo es heißt, „Der Glaube sei eine Tugend," d. h. ein Prinzip des Handelns. Hätte er beides zugleich gesezt, etwa, Er sei ein Prinzip des Handelns, ohne daß er zugleich Wissenschaft zu sein brauche: so ließen wir uns das gefallen. So aber den Gegenstand zu zersplittern war die Methode dieses Zeitalters. Hildebert sagte auch, daß Christus keinen Glauben gehabt hätte; das kommt daher, weil der Glaube bei ihm etwas unvollkommenes war, und er Christo also ein

Schauen zuschreiben mußte und keinen Glauben. Das ist aber auch eine Wendung, wobei das exemplarische in Christo verloren geht; er hätte auch eine Art angeben müssen, wo in Christo der Glaube gewesen sei. In eigentlich theologischen Resultaten stimmt er sehr mit Anselm überein, beide gehen auf Augustin zurükk.

Nach Entwikklung der Anfänge des Scholasticismus werden wir die Hauptlehrer dieser Periode zu charakterisiren haben; wir gehen jezt aber erst zu einem andern Gegenstande über. Anselms Theorie über den Ausgang des heiligen Geistes beruhet auf einer neuen Verhandlung der lateinischen und griechischen Kirche und auf dem Zusammenfallen mit den Kreuzzügen. Es ist schon früher erwähnt das mönchische Niederlassen in dem gelobten Lande und das unzureichende der Opposition dagegen. Die Wallfahrten, die schon seit Hieronymus stattfanden, nahmen unter der Herrschaft der Seldschukken immer zu. Die Türken legten auf das Wallfahren Abgaben und das wurde von den Pilgern als ein Drukk empfunden, aber auch die orientalischen Christen wurden auf mancherlei Weise gedrükkt und zogen als Bettler im Occident umher. Aus diesem Verkehre sind die Kreuzzüge entstanden. Schon Sylvester II. suchte zu einem Kreuzzuge zu er-
1074 wekken. Gregor VII. machte mit Heinrich IV. 1074, als er sich mit ihm ausgesöhnt hatte, auf Anregung des Kaiser Michael Ducas einen Entwurf zu einem solchen Zuge, an dessen Spize er sich selbst stellen wollte. Es wäre also die Behauptung etwas
1093 falsches, daß Peter von Amiens, der 1093 nach Jerusalem kam, die Kreuzzüge veranlaßt hätte; er brachte bloß Empfehlungsschreiben des Patriarchen von Jerusalem an Urban II., der
1095 auch zuerst 1095 auf einer zahlreichen Kirchenversammlung zu Piacenza und dann zu Clermont allen Bischöfen empfahl, den Weg nach Jerusalem zu predigen, und sich ein eidliches Versprechen geben ließ, daß die Occidentalen den orientalischen Christen zu Hülfe kommen wollten. Peter zog darauf noch weiter umher, und so entstand der erste Kreuzzug. Man hat über Ur-

bans politische Plane dabei besondere Hypothesen gemacht. Er soll die Absicht dabei gehabt haben, die Fürsten durch Theilnahme an den Kreuzzügen und durch Entvölkerung zu schwächen und für die Kirche zu gewinnen, die in Ruhe unterdessen ihren Vortheil wahrnehmen konnte. Allein dies ist wol zu tief gesucht; er konnte unmöglich voraussehen, welche Folgen das haben würde und wie viel Fürsten Europas darin würden verwikkelt werden. Die Absicht erscheint ganz natürlich, wenn man die Vorbereitungen dazu, die damaligen Begriffe von der Verdienstlichkeit der Wallfahrten, von den Reliquien u. dgl. gehörig beurtheilt. Die Bedrängniß der orientalischen Christen ist gewiß der erste Impuls dazu, das ganze also etwas rein religiöses gewesen, obwol bald bewußtlos alle Impulse und Motive, die die Zeit beherrschten, sich in dieser Begebenheit abspiegelten. Dazu kam, daß in den abendländischen Völkern der Wanderungstrieb noch keineswegs ganz erloschen war, sondern den Nationen instinktartig einwohnend und immer unterhalten war. Wir erwähnen hier bloß das kirchliche.

Die Bewegung fing damit an, daß 1096 und 1097 zwei große Heere nach dem Oriente zogen. Bei dem ersteren waren der Einsiedler Peter und ein ihm ähnlicher Gefährte, Gauthier Sansavoir, Anführer eines Vortrabes von 50—60,000 Mann Gesindel, die schon in Europa gegen die Juden als ungläubige wütheten, aber theils unterweges theils in Asien von den Türken niedergemacht wurden; nur ersterer rettete sich aus Asien nach Constantinopel zurükk mit 3000 Mann. Das große Heer unter Gottfried von Bouillon und Hugo von Vermandois, Bruder des französischen Königs, rechnet man auf 300,000 Mann; Gottfried zog durch Ungarn, Hugo durch Italien, wo auch Boëmund von Tarent, Robert Guiscards Sohn, sich einschiffte. Es ist bewunderungswürdig, wie diese Macht sich zusammenhalten konnte; der Erzbischof von Puy war als päpstlicher Legat dabei. Schon als man mit der Belagerung 1096 und 1097

von Antiochia beschäftigt war, wurde bei einer Hungersnoth durch vieles Fasten und Gebet eine größere Sittenstrenge eingeleitet und ein großer Bußtag angestellt. Antiochia war der erste Hauptplaz, den die Kreuzfahrer gewannen, denn Nicäa hatten sie nicht erobert, sondern der Kaiser Alexius Comnenus hatte mit den Türken einen Vertrag geschlossen, daß sie ihm die Stadt übergäben.

Der griechische Kaiser benahm sich überhaupt, obwol er die Sache mit angeregt hatte, sehr zweideutig; freilich wegen der üblen Nachbarschaft. Allein Alexius war im ganzen ein treuloser Mensch, wie sich auch in seinen theologischen Angelegenheiten zeigt. Die Bogomilen (auf bulgarisch *κύριε ἐλέησον*), eine Secte in der Bulgarei, hatten viele gnostische Mythen. Sie hatten von der Natur Christi eine doketische Vorstellung und behaupteten, daß Eva unzüchtig umgegangen mit dem Satanael, und Kain daher ein Sohn des Satanael sei. Der Sohn und Geist seien damals geschaffen; kurz, sie sollen eine vorübergehende Trinität angenommen haben, die sich nachher in eine reine Einheit aufgelöset habe; sie erklärten sich aber auch gegen vieles superstitiöse. Alexius brachte die Lehre sehr hinterlistig aus ihrem Oberhaupte Basilius heraus und ließ diesen verbrennen. Das ist einer von vielen damals vorkommenden Fällen. Euthymius Zigabenus, der davon Nachricht giebt, ist im geschichtlichen Gebiet unkritisch und auch nicht gehörig unterrichtet; er sagt nicht, ob Reste von den früheren Kezereien unter dem Volke geblieben waren, oder ob der Doketismus von neuem erfunden wurde.

Nachdem Antiochia erobert war, wurde der griechische Patriarch wieder hergestellt, allein bald sezte man ihn ab und einen Occidentalen an seine Stelle und schrieb nach Rom, ganz Syrien sei durch Christus dem römischen Stuhle (Romanae religioni et fidei) unterworfen; eine für Rom sehr willkommene Sache. So ging es auch in Jerusalem her, welches unter einem

großen Blutbad 1099 erobert wurde. Der griechische Patriarch 1099
von Jerusalem hatte sich nach Cypern geflüchtet, und hier schritt man gleich dazu, einen occidentalischen Mönch, Arnold, Hofkaplan Roberts von der Normandie, einen höchst frivolen und ehrgeizigen Mann, zum Patriarchen zu machen. Ein päpstlicher Legat, welcher nachher ankam, Dagobert, verdrängte ihn aber, und belehnte im Namen des Papstes die Fürsten mit den gemachten und zu machenden Eroberungen. Er ließ sich ferner von dem schwachen Gottfried den unabhängigen Besiz von Jerusalem versprechen, und brachte es hier weiter, als es die Päpste mit Rom hatten bringen können. Gottfried wollte die Stadt Jerusalem so lange behalten, bis er eine neue Stadt zu seiner Residenz würde eingenommen haben, doch wurde daraus nichts. Der neue Patriarch gelangte bald zu großem Reichthum und führte ein üppiges Leben, während das occidentalische Heer Noth litt. So riß von Seiten der Geistlichen die größte Ausartung, unter den Heerführern Uneinigkeit, Sittenlosigkeit und Superstition bei dem Heere ein, so daß nur die größte Formlosigkeit des saracenischen Heeres die Christen noch Fortschritte machen ließ. Die Superstition theilten auch die Heerführer, wohin die Wundersage von dem glänzenden weißen Ritter auf dem Oelberge gehört; und ein Enthusiasmus, der solche Unterstüzung gebrauchte, muß auch in der Superstition seinen Grund gehabt haben. Die meisten Fürsten kehrten, nachdem sie ihre Gelübde gelöst hatten, zurükk, und das neue Königreich Jerusalem hatte von Anfang an ein schwächliches Leben, wozu noch die Uneinigkeiten der christlichen Heerführer kamen; die Muhamedaner verfuhren aber doch auf eine äußerst rechtliche Weise gegen die Christen. Die geistliche Seite betreffend: so war es schwer zu ertragen, daß solche dem Heere nachgezogene Geistliche gleich die höchsten Würden in Antiochia und Jerusalem erhielten. Diese Patriarchen geriethen auch bald in Streit mit den Fürsten, aber ihr schnelles Emporkommen verursachte auch, daß alle Fehler

der Sittlichkeit des abendländischen Clerus zur höchsten Stufe
1120 stiegen, wie man sie nirgends anders findet. 1120 wurde eine Kirchenversammlung zu Sichem gehalten, die nichts eiligeres zu thun hatte, als Vorschriften zu einer allgemeinen Sittenstrenge zu geben. Das gute findet sich wol am meisten ausgeprägt in Gottfried von Lothringen und in Tancred. In Gottfried zeigt sich ein reines Bestreben, sich als bewaffneten Pilgrim darzustellen; von Tancred ist zwar auch ein christlich ritterliches Wesen zu rühmen, aber doch ist er dem Gottfried nicht gleichzustellen, denn er zeigte sich nachher als ziemlich eifersüchtig.

Ein Paar neue Institutionen im Orient sind recht aus dem Geiste dieser Zeit hervorgegangen, 1) die Brüder des Hospitals St. Johannis, die Johanniter. Es war schon früher ein Xenodochium, Hospital für wallfahrende Pilger, vorhanden gewesen; hieran schloß sich nun die neue Stiftung an. Ihre
1118 bestimmte Regel erhielten sie von Raymond du Puy 1118; ihre Eintheilung war in Ritter, dienende-Brüder und Priester, welche die Pflicht hatten die Pilger zu schüzen und zu pflegen. 2) Die Tempelritter; erst Hugo von Payens und sechs andere, die nach Art der Clerici cathedrales leben wollten und den Zwekk hatten, für die Sicherheit der Straßen zu sorgen und für die Pilger zu wachen. Beide Institute gelangten in kurzer Zeit zu einem erstaunlichen Reichthum und großer Ausartung. Die Hospitaliter drükkten den Clerus, entzogen ihm seine Einkünfte und wetteiferten mit ihm im Reichthum und Wohlleben. Die Tempelherren benuzten es, daß ihnen Balduin einen Theil seines Palastes beim salomonischen Tempel einräumte; sie mischten sich bald in politische Angelegenheiten und sind auf diese Weise ausgeartet.

Endlich wurde um diese Zeit auch im Occident zwischen dem deutschen Kaiser und dem römischen Bischofe Friede geschlossen, und es kam nun endlich einmal zu einer festen Ordnung. Nach Paschalis Tode wurde Gelasius II. und von Heinrich IV. der

Erzbischof von Braga als Gregor VIII. zum Papst gewählt. Gelasius mußte nach Frankreich flüchten und starb in Clugny, worauf der Erzbischof Guido von Vienne als Calixtus II. gewählt wurde. Dieser war aus dem burgundischen Hause und mit den regierenden Häusern von Deutschland und Frankreich verwandt. Er hielt gleich 1119 eine allgemeine Synode in 1119
Rheims, wo französische, englische und deutsche Bischöfe waren. Der König von England gebot seinen Geistlichen, welche dahin reisten, nichts neues zu stipuliren und ihm keine überflüssigen Erfindungen mitzubringen. Hier wurde auch mit Heinrich V. unterhandelt; der Kaiser hatte noch viele innere Kämpfe, und zeigte sich daher geneigt in Sachen der Investitur nachzugeben, aber plözlich nahm er sein Wort wieder zurükk, wurde aber dafür excommunicirt. Später kam Calixt II. in den Besiz von Rom, nahm Gregor VIII. gefangen und verwies ihn auf eine sehr unanständige Weise in ein Kloster. Nachdem dies Hinderniß gehoben, kam 1122 das bekannte Concordat zu Worms zu 1122
Stande, worin beide Theile sich gegenseitig eine Urkunde ausstellten. Heinrich versprach vor Gott, die Investitur der Bischöfe mit Ring und Stab dem Papst und seinen Nachfolgern zu überlassen; Calixt II. erlaubte ihm dagegen den freien Zutritt bei der Wahl der Bischöfe, das Recht in streitigen Fällen nach dem Rath des Metropoliten zu entscheiden, und die Belehnung mit dem Scepter in sechs Monaten für die Regalien; so war also die Sache ordentlich getheilt. Allein nach ein paar Jahren starb Heinrich; Lothar II. von Sachsen folgte, und bei seiner Wahl 1125
wurde die Sache schon wieder streitig. In einem päpstlichen Schreiben kam vor, daß die Bischofswahlen nicht mehr sollten durch die Gegenwart der Kaiser beengt werden; das wurde nun gleich so ausgelegt, als stände im Concordat, sie sollten gar nicht zugegen sein. Ob das absichtlich geschah, läßt sich nicht entscheiden, zutrauen aber läßt es sich der römischen Curie. Nach Calixts Tode 1124 war wieder eine streitige Papstwahl; die römi- 1124

schen Cardinäle wählten Cölestin II., aber beim Te Deum drangen die römischen Großen in die Kirche und riefen Honorius II., der Bischof von Ostia war, zum Papst aus. Cölestin legte seine Würde nieder, und das that Honorius auch, aber um sich hernach aufs neue rechtmäßig wählen zu lassen. Er starb
1130 1130. — So haben wir also die Begründung der scholastischen Theologie, die heiligen Züge, den Frieden mit dem römischen Stuhl im Abendlande.

Gegen die immer mehr Ueberhand nehmende Superstition erhoben sich in dieser Zeit verschiedene Stimmen. Eine starke Polemik gegen die kirchlichen Mißbräuche finden wir im südlichen Frankreich. Peter von Bruis erklärte sich gegen die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Erlangung der Seligkeit, gegen das Kreuzeszeichen, die guten Werke für Todte und die Trans-
1124 substantiation. Er predigte gewaltig, wurde aber 1124 verbrannt. Das von ihm angefangene Werk sezte fort Heinrich v. Bruis, der eine große Menge Anhänger fand, die sich Petrobrusianer oder Henricianer nannten. Er wurde gerühmt als ein großer Prediger; er trug dieselbe Lehre vor, und predigte vorzüglich gegen die Unsittlichkeit des Clerus. Die Sekte wurde besonders in der Grafschaft Toulouse geduldet, aber von der Geistlichkeit und namentlich von Bernhard von Clairvaux
1148 ward auf einer Synode zu Rheims 1148 Heinrich als Ketzer verdammt und bis an seinen Tod im Gefängniß behalten.

Andere Oppositionen gegen die Macht der Geistlichkeit fingen in dieser Zeit auch an, nöthigen uns aber erst zur Geschichte der Päpste wieder zurükkzukehren. Honorius II. starb schon 1130 und es entstand wieder eine Spaltung unter den Cardinälen, aus der zwei Päpste, Innocenz II. und Anaclet II., hervorgingen. Der leztere war der Sohn eines getauften Juden, aber reich, und hatte das römische Volk auf seiner Seite; Innocenz mußte daher Rom verlassen und nach Frankreich flüchten. Anaclet, der seine Stüze in Italien suchen mußte, erkannte Roger II.

als König an; Innocenz wurde in Frankreich, England und Deutschland anerkannt, und Kaiser Lothar wollte sich die Bedrängniß des Papstes zu Nuze machen, ihm Hülfe zu versprechen unter der Bedingung der Zurükknahme der Investitur; allein da stellte sich der heilige Bernhard auf die Seite des Papstes und brachte den Kaiser wieder davon ab. Die mathildischen Ländereien, welche dem Papste vermacht waren, aber der Kaiser in Besiz genommen hatte, erhielt Lothar 1133 für 100 Mark 1133
Silbers jährlich zum Lehn von Innocenz. Lothar gab sich alle Mühe den Papst nach Rom zu bringen, und leistete ihm viel ausgezeichnete Dienste; demnach betrug er sich mit der größten Bescheidenheit, Innocenz mit der größten Anmaßung. Lothar hatte 1136 Rom erobert, weil die Peterskirche aber Anaclet be- 1136
hielt, ließ er sich im Lateran krönen; den König Roger belehnten beide mit Apulien, indem sie zugleich die Fahne bei der Belehnung hielten. Als Anaclet 1138 bald nach Lothar starb, 1138
wurde Victor IV. dem Innocenz entgegengestellt, aber durch Bernhard bewogen abzudanken, mit Hülfe jedoch von Innocenzs Gelde. Innocenz, jezt alleiniger Papst, hielt 1139 ein großes 1139
Concil im Lateran, wo die Bisthümer ganz als Lehensgüter betrachtet und eine dem Feudalsystem ähnliche Ordnung ausgesprochen wurde. Innocenz wurde indeß noch wieder einmal von Roger gefangen genommen.

Während der Spaltung, die in Italien eine große Anarchie hervorgebracht hatte, war zu Rom ein Geistlicher aufgetreten, Arnold von Brescia, ein Schüler Abälards, und darum schon Bernhard verhaßt, welcher in Rom selbst gegen die weltliche Macht des Papstes redete und einer großen Autorität genoß. Er stellte dar, wie die Päpste nichts als Bischöfe sein sollten, und wie ihre weltliche Macht etwas bloß erschlichenes sei. Er bat die Römer, die Verbindung mit dem Kaiser herzustellen, so daß sich dadurch die weltliche Macht des Papstes von selbst vernichten müsse. Er erhob sich auch auf dem lateranensischen Concil,

aber Innocenz legte ihm Stillschweigen auf. Er wollte eigentlich nur, was Paschalis in Sutri angeboten hatte, aber er mußte
1140 flüchten und begab sich 1140 nach Frankreich und, weil ihn Bernhard dort verfolgte, nach Zürich. Seine Worte fruchteten aber nachher: die Römer blieben in beständiger Empörung gegen Innocenz. Dieser that auch noch einen öffentlichen Akt, indem er Frankreich mit dem Interdict belegte, weil König Ludwig VII. einen nicht rechtmäßig erwählten Bischof durchaus nicht anerkennen wollte.

1143 Innocenz starb 1143 und nach kurzem Zwischenraume folgte
1145 Eugen III., Schüler Bernhards. Er mußte aber Rom gleich im folgenden Jahre verlassen und nach Frankreich gehen, weil die Römer Ernst damit machten, die justinianische Verfassung wieder herzustellen. Sie baten den deutschen König Conrad III., wieder von Rom aus die Welt zu regieren, sie versprachen ihm die größte Treue; Conrad zweifelte aber an der Solidität des Antrags, denn die Römer hatten schon mehrere Jahre lang in Empörung gelebt, und nahm ihn daher nicht an. Es ist auch wol wahrscheinlich, daß, wenn es auch geschehen wäre, die Opposition der oberitalienischen Städte gegen die folgenden Kaiser von den Römern auch nachgemacht worden wäre, da es unmöglich war, daß die Kaiser beständig hätten in Rom sein können. Unter den früheren Päpsten hatte Cölestin II., Schüler Abälards und Vertheidiger Arnolds, das Interdict des französischen Reiches aufgehoben, und unter Lucius II. hatte sich Alphons von Portugal, bisheriger spanischer Lehnsträger, unabhängig gemacht, und erklärte dem Papst, Portugal habe schon lange als ein Lehen des heiligen Petrus bestanden, er möge ihn für vier Unzen Gold jährlich belehnen. Unter Lucius II. war Arnold von Brescia nach Rom zurückgekehrt, da beide Schüler Abälards gewesen. Unter Eugen ward er aber aufs neue verurtheilt, und, nachdem er geflüchtet, später von Kaiser Friedrich I.
1155 ausgeliefert und in Rom 1155 unter Hadrian IV. hingerichtet.

Papst Eugen III., als er wieder aus Rom vertrieben war, hielt 1148 in Rheims eine Kirchenversammlung, wo aber die 1148
Uebermacht des heiligen Bernhard und des französischen Clerus so groß war, daß der italienische Clerus darüber dem Papste die heftigsten Vorwürfe machte. Der Papst sehnte sich daher nach Italien, und kehrte nach Unterhandlungen mit den Römern dahin zurükk. Er erlaubte sich in seinem Schreiben an den Kaiser zu äußern, Der Kaiser habe beneficio suo die Krone erhalten, und er würde ihm gerne noch mehrere Wohlthaten erzeigen. Diesen Ausdrukk griffen die deutschen Fürsten auf und baten den Kaiser, diese Anmaßung nicht zu ertragen. Der römische Stuhl hatte sich Deutschland und Frankreich durch seine Legaten sehr verhaßt gemacht, und Friedrich I. war auch der Mann dazu, sich sein gutes Recht nicht nehmen zu lassen. Der Papst wollte sich aber auch seiner Macht nicht begeben, ja ein Legat sagte sogar, Woher denn der Kaiser seine Krone habe, wenn er sie nicht vom Papste hätte? Der Papst suchte nun erst die deutschen Bischöfe aufzureizen, als dies aber nicht glükkte, zog er gelindere Saiten auf, „Er habe gar nicht die Würde des Kaisers gemeint, sondern bloß den Akt der Krönung, und beneficium heiße nur ein gutes Werk, wodurch man sich andern verpflichte."

Nach Hadrians IV. Tode 1160 wurden zwei Päpste ge- 1160
wählt, Alexander III. und Victor II., der leztere war vom Kaiser rechtmäßig erwählt. Kaiser Friedrich I. berief sich auf das wormser Concordat, wonach er bei streitigen Bischofswahlen entscheiden sollte, und schrieb daher eine Versammlung nach Pavia aus, wohin er beide Päpste citirte. Alexander wollte davon nichts wissen; Victor aber erschien, wurde daher anerkannt und vom Kaiser in Italien auf dem päpstlichen Stuhle erhalten. Beide Päpste thaten sich gegenseitig in den Bann; Alexander ging nach Frankreich, und obgleich französische und englische Bischöfe zu Pavia gewesen, wurde doch Alexander allmählich von Frankreich und England als rechtmäßiger Papst anerkannt. Nach

1164 Victors Tode 1164 wurde Paschalis III. erwählt. Jezt kam
1167 Friedrich I. nach Rom, ließ sich 1167 krönen und machte den Vorschlag, beide Päpste sollten abdanken und eine neue freie und rechtmäßige Wahl getroffen werden. Daraus wurde indeß nichts, aber der Kaiser behauptete in Rom seine Oberherrschaft vollständig, nur konnte er nicht eine längere Residenz versprechen.

Eine zweite Opposition gegen die Päpste ging von England aus. Dort hatte Heinrich II. einen profanen Menschen, einen Diaconus, Thomas Bekket, an sich gezogen, und zulezt zum Erzbischof von Canterbury gemacht, erwartend, daß der, dem er so viele Wohlthaten erwiesen, auch in sein kirchliches Interesse eingehen würde. Der König täuschte sich aber. Er ließ
1163 darauf zu Clarendon 1163 eine große Versammlung halten, die nichts weniger bezwekkte, als den König zum Oberhaupt der Kirche zu machen; es wurden die Rechte der Bischöfe festgestellt, die Excommunication ohne Bewilligung des Königs untersagt, die Appellation nach Rom verboten u. dgl.; also ganz das Vorspiel der Reformation unter Heinrich VIII. Bekket weigerte sich anfangs, mußte aber hernach diese Verordnungen doch unterschreiben. Man kann nicht sagen, daß Heinrich sich dabei eine Gewalt in geistlichen Dingen angemaßt habe; Bekket ließ sich aber vom Papst Alexander von dieser seiner Unterschrift dispensiren, und flüchtete hernach nach Frankreich. Es wurden hierauf Unterhandlungen gepflogen und Heinrich sah sich genöthigt, aus Furcht vor dem Interdikt nachzugeben. Er that es aber auf eine sehr zweideutige Weise; er versprach bloß alle Einschränkungen. die zu seiner Zeit gegen die Freiheiten der römischen Kirche gemacht wären, abzustellen. Das betraf bloß die Appellation nach Rom, alles andere war älter, und auch diese wußte er durch polizeiliche Maaßregeln sehr einzuschränken. So finden wir also eine zwiefache Opposition gegen die päpstliche Macht, 1) vom Volke aus Arnold von Brescia, denn wenngleich Kleriker, war er doch ganz Mann des Volkes, und die Petrobrusianer; und

2) von der fürstlichen Macht aus, Kaiser Friedrich I. in Deutschland und Heinrich II. in England. Beides konnte aber keine gehörige Reaction gegen das Papstthum hervorbringen, weil die Gemüther der Masse noch zu sehr an dem äußerlichen hingen; und da die Rechtszustände, die sich in einer stürmischen Zeit gebildet, auch noch nicht ein gehöriges Verhältniß zwischen den Regierern und regierten selbst consolidirt hatten: so konnte der Papst die lezteren gegen die ersterrn benuzen und die weltliche Macht mußte sich demüthigen. Heinrich II. that dies, ohne seinem Ansehn etwas zu vergeben; Friedrich aber befand sich in ungünstigeren Umständen, doch auch so, daß er sein Ansehn und seine Würde dabei feststellte.

Paschalis starb 1168 und Calixt III. wurde gewählt, auch 1168
von Friedrich bestätigt, aber hernach mit einer Abtei abgefunden.
Alexander III., nachdem er sich mit den weltlichen Feinden 1177 1177
ausgesöhnt, gab 1179 auf dem lateranensischen Concil ein neues 1179
Gesez über die Papstwahl; von einer Bestätigung durch die italienischen Könige oder Kaiser war nicht mehr die Rede. Aber wie sollte es selbst mit streitigen Bischofswahlen geschehen? Alexander wählte dazu zwei Mittel: er entfernte den niederen Clerus von der Papstwahl; dies konnte aber nur so geschehen, daß er, indem er etwas ihn repräsentirendes in das Cardinalscollegium brachte, die Anzahl der Cardinäle erhöhte, und nahm dazu auch einige römische Große. Damit nun ferner jede streitige Wahl aufgehoben würde, verordnete er, daß nur der rechtmäßiger Bischof sein sollte, der zwei Drittheile der Stimmen für sich habe; also eine große Annäherung an die gegenwärtige Form.

Wir gehen nun wieder über zur Betrachtung der Lehre, zur scholastischen Theologie. Man kann nicht behaupten, daß die folgenden Scholastiker sich die Speculation des Anselm angeeignet hätten, obgleich die dialektische Behandlung bei allen fortbestand; aber eben so wenig folgten sie dem Roscellin, sondern es herrschte eine große Mannigfaltigkeit. Man hat von

diesem Punkte aus in das scholastische Zeitalter den sogenannten Gegensaz des mystischen und scholastischen hineingebracht. Diesen können wir aber nicht gelten lassen, obgleich das daher kommt, weil beide Ausdrükke weitschichtig sind; wenn man aber unter scholastisch die dialektische Behandlung einer gewissen Frage und Vergleichung des entgegengesezten versteht: so sieht man, daß sich das mit jedem gehörig vereinigen läßt. So werden wir bei vielen dieser Männer beides zusammen finden. Es zeigt sich das auch schon bei Anselm, der von einer inneren Erfahrung ausgeht, und das ist doch eigentlich das, was man überall unter dem mystischen versteht; aber wenn einmal Theologie erst da angeht, wo man die innere Erfahrung zum Verständniß bringen will: so war die scholastische Methode ebenso dazu geeignet, und die Form ist also da gleichgültig. Aber nicht theilte das die Menschen in zwei Theile, sondern es war das etwas, was die wenigsten selbst verstanden. Der Unterschied lag darin, wie viel jeder glaubte durch Demonstration im Gebiet der Theologie ausrichten zu können.

Nach diesen Vorerinnerungen wollen wir einige der vorzüglichsten Männer aus dem lezten Viertel des eilften bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts durchnehmen.

Einer der ersten ist der Erzbischof Hugo von Rouen (starb 1164); er schrieb sieben Bücher Gespräche, worin er mit scholastischer Methode die theologischen Gegenstände behandelte. Er verglich das Verhältniß der Einheit des göttlichen Wesens zu der Dreiheit der Personen mit der Einheit des Menschen als Person und der Zusammensezung aus Leib und Seele. Das war ganz im Sinne des Anselm. Die Seele nach dem Bilde Gottes giebt auch eine Analogie für die Trinität: Selbstbewußtsein (Vater) zeugt Selbsterinnerung (Sohn) und aus beiden entsteht Selbstliebe (Geist). Er sagte, Der Vater sei im göttlichen Wesen das unmittelbar handelnde, der Sohn, durch welchen er handle, der Geist sei die Ursache des alle göttlichen Handlungen

begleitenden Wohlgefallens. Hier treffen zwei Prinzipien zusammen, das erste ist anselmisch, das zweite und dritte biblisch. Ueber die Sünde wider den heiligen Geist sagt er, Diese begingen die, welche das Amt der Schlüssel verachteten, d. h. die Gewalt zu binden und zu lösen, weil dabei keine wahre Buße bestehen könne. Man vereinigte sich darüber, daß der Geist die Selbstliebe des göttlichen Wesens ist, darnach wäre die Sünde wider den heiligen Geist die Sünde wider die Selbstliebe des göttlichen Wesens. Das kommt daher, weil man durch die innere Erfahrung, nicht durch die Bibel, die Speculation begründen wollte. Uebrigens ist auch etwas biblisches in Hugo. Er schrieb auch für seinen Clerus als Erzbischof und Seelsorger, und in diesem Fache enthielt er sich aller Speculation. Aber in dem höheren theologischen Wissen tritt die Verwirrung überall ein, weil das, was Philosophie sein und bleiben sollte und sich auf Speculation gründete, mit dem theologischen, das sich auf die innere Erfahrung gründet, verwechselt wurde. Hugo trug auch eine mildernde Meinung über die Imputation der Erbsünde vor, obgleich im Gegensaz gegen seine realistischen Prinzipien, wonach die Seele eine einzelne Erscheinung der menschlichen Natur wäre; denn hier folgte er dem Hieronymus, der behauptete, daß die Seele jedesmal für den Körper neu erschaffen werde [a]). „Die Seele sündige in Adam, insofern sie in dem von Adam abstammenden Fleisch sündige." Es trug dazu seine gesunde theologische Ansicht bei.

Wir kommen auf Abälard, nehmen mit ihm aber zugleich auf Petrus Lombardus, Petrus und Gilbert von Poitiers (Porretanus), die quattuor labyrinthos Galliae nach Gauthier, Canonicus von St. Victor zu Paris. Abälard war eigentlich Dialektiker und stand darin mehr auf der Seite des

a) Die Meinung des Hieronymus ist nominalistisch im Vergleich mit der augustinischen. Schl.

Roscellin, so wie Gilbert von Poitiers auf der realistischen. Schüler Roscellins und Wilhelms von Champeaux studierte er nachher Theologie unter Anselm von Laon, als Philosoph war er Nominalist. Er lehrte eigentlich Dialektik, aber seine Schüler drangen in ihn, auch theologisches zu lehren, und zwar nach seinem Prinzip, „Man könne nichts glauben, was man nicht verstände." Das hat seine Richtigkeit, wenn vom Kirchenglauben die Rede ist; die einzelnen Lehrbestimmungen können nur als Gedanken aufgefaßt werden, und da hatte Abälard Recht, das seinen Schülern zu sagen. Der Glaube aber als πίστις im alten ursprünglichen Sinne in einer Zeit, wo die kirchliche Lehre noch nicht bestand, geht nicht von der Erkenntniß aus, sondern erzeugt die Erkenntniß; insofern hatte auch Anselm Recht, daß das credere das intelligere begründe. Man thut also dem Abälard Unrecht, wenn man ihm Schuld giebt, er habe den Glauben an Christum auf die Erkenntniß begründen wollen; das wollte er nicht, wol aber lag eine solche Tendenz in Anselmus, der den Glauben an Gott demonstriren wollte, also auch die Erlösung. Auf diesem Standpunkte stand aber Abälard nicht; er geht auf die kirchliche Lehre zurükk, die doch immer von etwas innerem ausgeht, wenngleich es nicht gegeben werden kann ohne verstanden zu werden.

Abälards Begriff vom Glauben ist auch ganz praktisch; er sagt, der Gegenstand des Glaubens seien Güter, also etwas, was nur ist, insofern es besessen wird; es war nicht seine Meinung, der Glaube solle auf dem Verständniß ruhen. Auf der anderen Seite läßt sich aber nicht läugnen, daß Abälard nicht mit dem rechten Sinne die Theologie behandelt habe; er ging nicht immer auf seinen Grundsaz, der Glaube seien Güter, zurükk, er sezte die innere Erfahrung voraus, aber hat sie wol nicht selbst gehabt. Daher wurde seine ganze Behandlung etwas vollkommen dialektisches; sie laborirte besonders daran, 1) daß die kirchliche Lehre als ein so gegebenes angesehen wurde, wie sie durch

die allgemeinen Kirchenversammlungen geworden war; das war das römisch-katholische. Aber dann, wenn die Lehre gegeben war und verstanden werden konnte: wurde immer darauf zurükkgegangen, was aus dem Einen oder dem Andern folge, nicht aber, aus welchem Prinzip das Eine oder das Andere folge. Wer die rechte christliche Frömmigkeit hatte, ging vom entgegengesezten aus, und vermißte bei der andern Ansicht das sehr; das war der Grund, von dem die starke Opposition der bernhardschen Schule ausging. Aber wenngleich sich mit Abälards Methode eine frivole Denkungsart vereinigen kann: so läßt sich doch nicht behaupten, daß nicht auch ein frommer seiner Denkungsart nach sich derselben bedienen konnte; es war ja das nur die Art der Behandlung. Der Gegensaz also zwischen mystischem und scholastischem ist unstatthaft.

Abälard schrieb seine Introductio ad theologiam, nachher umgearbeitet als Theologiae Christianae libri V., und seine Ethica s. liber dictus: Scito te ipsum, was man als die erste christliche Sittenlehre ansieht; eigentlich mehr eine Metaphysik der Sitten, aber in Bezug auf den christlichen Gehalt der Begriffe. Drittens Sic et non, eine Sammlung von Stellen der Kirchenväter, minder entgegengesezt dem Resultate nach, also Enantiologien. Indem er aber davon ausging, daß die kirchliche Lehre ein ganzes sei: so mußten ihm die Enantiologien bloß Enantiophanien sein, und er behandelte darin zugleich die hermeneutischen Regeln. Schade, daß das Buch nicht mehr edirt ist. Auf sein erstes Werk wurde Abälard gleich in den Anklagestand gesezt, und auf obscure Anklagen 1121 zu Soissons verdammt 1121
und genöthigt, das Buch ins Feuer zu werfen. Hernach arbeitete er das zweite aus und wurde 1140 auf eine zweite Kir- 1140
chenversammlung zu Sens, die er selbst veranlaßt hatte, gerufen, wo Bernhard sich ihm entgegenstellte. Allein er vertheidigte sich nicht, sondern appellirte gleich, weil die Versammlung schon voreingenommen war, an den Papst. Das scheint inconsequent,

allein wenn man die Nachrichten seiner Freunde hört: so ändert sich das ganze. Die Gegner wagten nicht mit ihm zu disputiren, sondern wollten ihn gleich verdammen, weil er seine Bücher ohne päpstliche Genehmigung herausgegeben; daß man ferner die Vertheidigung erst Nachmittags ansezte, konnte kein gutes Augurium für ihn sein, denn nachdem man gut gegessen und getrunken, läßt sich nicht mehr gut etwas anhören. Innocenz natürlich bestätigte das Verdammungsurtheil und ließ Abälard ins Gefängniß sezen; er starb im Kloster zu Clugny (1142).

Abälards Trinitätslehre ist ganz den speculativen Prinzipien Anselms angemessen. Er legte dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, dem Geiste die Liebe bei; dem Sohne schrieb er auch die Erinnerung zu. Aehnliche Bestimmungen finden sich vielmals in dieser Zeit, indem man in der Trinität unterschied Können, Wissen und Wollen. Man machte dem Abälard den Vorwurf, daß er ein Subordinatianer der schlimmsten Art sei, weil er dadurch, daß er die plena potentia nur dem Vater beilegt, dem Sohne die Macht absspreche. Man könnte aber demnach auch sagen, Er lege dem Vater eine unweise Macht bei und dem Sohne eine unmächtige Weisheit. Offenbar that man das, um die Sache auf eine gehässige Formel zurükkzuführen. Abälard suchte auch Analogien für die Trinität in den alten heidnischen Philosophen auf, da sie doch erst aus dem Faktum der Erlösung und dem Glauben daran entsteht. Die Art, wie er die Trinität im Plato finden wollte, zog ihm die Beschuldigung zu, er halte die platonische Weltseele für den heiligen Geist. Abälard entwikkelte die göttliche Macht weiter und sezte bei Gott das Wollen und Können gleich. Dagegen excipirte sehr der Engländer Robert Pulleyn und zog eine Menge verhaßter Consequenzen daraus. Er behauptete, Gottes Macht sei größer als sein Thun, sonst hätte Gott auch den Menschen nicht anders erlösen können, als durch die Aufopferung seines Sohnes. Das hatte aber eben Anselm in seinem Cur deus

homo? demonstrirt, und obgleich ihm Pulleyn sonst folgte: so widerspricht er ihm hier. Das lag in der scholastischen Methode, in der vereinzelten Darstellung von einzelnen Fragen ohne Zusammenhang. Man ging in der Deduction nach unten hin, verstand es aber nicht, von unten nach oben hinaufzugehen. Der Grund, warum sich Gott dieser Art Erlösung bediente, sei, weil es unserer Schwachheit am erträglichsten war. Abälard selbst, der behauptete, Vermögen und Ausführung Gottes seien gleich, sagt bei der Menschwerdung Christi, daß Gott auch Vermögen habe, die er nicht immer anwende; so sei er nur einmal Mensch geworden. Das stand demnach mit dem früheren im Gegensaze, und er konnte sich dabei nur darauf zurükkziehen, daß Gott im eigentlichen Sinne nur könne, was er thut; nur im uneigentlichen sagen wir, daß er etwas könne und nicht könne. Er vertheidigte in seiner Theologie auch die occidentalische Lehre vom Geiste gegen die griechische. Weil der Geist die liebende Ausbreitung Gottes sei: so müsse er auch von der Macht und Weisheit zugleich herkommen. Demnach aber vereinigte ja der Geist wieder, was bei der ersten Person getrennt war, und war also etwas höheres; etwas das Abälard selbst nicht bemerkte und man ihm auch nicht zum Vorwurf machte. Pulleyn vertheidigte dieselbe Lehre, konnte aber keinen Unterschied finden zwischen dem ewig Gezeugtwerden und dem ewigen Ausgehen, und sagte daher, Sohn und Geist seien gleich und könnten nicht anders unterschieden werden, als daß jener von Einem, dieser von Zweien ausgehe.

In Abälards Metaphysik der Sitten dreht es sich um die Bestimmung der Begriffe Sünde und Zurechnung in Bezug auf den Willen. Sünde sei, was gegen das bessere Wissen und Gewissen geschehe; daher bestehe die Sünde eigentlich in dem Einwilligen. Er schloß also von der Sünde das aus, was unwissentlich geschieht, ebenso auch die Uebereilung, und das ist schon bedenklich. Seine Hauptabsicht war, sich dem entgegenzustellen, was der Quell alles superstitiösen geworden war, daß

nämlich die bloß angenehme sinnliche Empfindung Sünde sei. Abälard behauptete, die vorangehende und begleitende Lust an und für sich sei nicht Sünde, sondern die Einwilligung in die Handlungen aus sinnlicher Empfindung, weil sie gegen die Idee des guten sei. Er war dabei auf richtigem Wege, wol aber war das der Quell seiner Verfolgungen. Sehr richtig hat das Otto von Freisingen aufgefaßt, der sehr naiv aber auch sehr ruhig das richtige darstellt, wie er überhaupt ein vortrefflicher Historiker dieser Zeit ist. Die Sünde ferner des ersten Menschen sei der Strafe nach auf uns gekommen, aber nicht der Schuld nach. Aus einer bloßen Consequenz warf man ihm die Behauptung vor, Der Mensch könne sündlos werden und der freie Wille sei hinreichend, um gutes zu thun. Das lezte hat er immer geläugnet und war bloß Verdrehung, und das erste kam daher, weil man in Praxi wirklich behauptete, der Mensch könne sündlos werden; nur weil die Lust Sünde sei, geschehe das nicht. Nun behauptete Abälard, daß die Lust nicht Sünde sei, und da glaubte man, er gehe von derselben Voraussezung aus.

Gilbert de la Porrée (Porretanus) schrieb ein Buch De fide trinitatis, worin er einen Unterschied macht zwischen Gott selbst und dem Wesen Gottes; nicht die göttliche Natur sondern nur die zweite Person sei Mensch geworden. Das machte man ihm besonders zum Vorwurf. Allein sein Zeitgenosse Robert von Melun hatte denselben Unterschied angenommen, und es war von diesem Standpunkte aus nicht anders möglich bei dem Gegensaze zwischen universalia und singularia, und niemand hat ihn deshalb molestirt. Als Abälard den Robert auf der Synode zu Sens unter seinen Gegnern sah, rief er ihm lateinisch zu, Es handelt sich um deine Sache, wenn mein Haus brennt. — Gilbert wurde besonders verhaßt um den vortrefflichen Saz, „Es könne niemand etwas verdienen um einen anderen als Christus." Er hätte wol verdient um diesen Saz canonisirt zu werden, denn die Verdienstlichkeit der guten Werke

fiel dann weg. Gilbert disputirte zuerst zu Paris 1147, man 1147
wurde aber nicht mit ihm fertig, und die Sache wurde auf die
allgemeine Kirchenversammlung zu Rheims 1148 verschoben. Hier 1148
waren Eugen III. und Bernhard zugegen. Gilbert hatte eine
Menge von Kirchenlehrern herbeischleppen lassen und las daraus
vor, daß die angesehensten Kirchenlehrer dasselbe behauptet hät-
ten, und er konnte seinen Gegnern, die ihm nicht gewachsen wa-
ren, oft vorwerfen, daß die aus dem Zusammenhange herausge-
rissenen Säze nichts für seine Gegner bewiesen. Eugen sagte
zulezt ganz einfach, Mein lieber Bruder, glaubst du oder nicht,
daß das Wesen, worin du drei Personen anerkennst, Gott sei?
Gilbert läugnete es wegen des Ausdrukks Wesen, und allerdings
mit einigem Rechte. Er unterschied als Nominalist, da er uni-
versalia ante rem behauptete, zwischen Gott, der res, und Gott-
heit, dem allgemeinen Begriffe; er wollte als das einzelne lieber
Gott sezen, damit er nicht die Personen als das einzelne sezen
müsse. Denn als er gesagt hatte, diese wären tria singularia,
war es ihm auch kezerisch ausgelegt worden als Tritheismus.
Dem Streite machte Bernhard ein Ende, daß er sich schnell mit
einigen Bischöfen zusammenthat, ein Glaubensbekenntniß aufsezen
ließ und es dem Gilbert zum unterschreiben vorlegte. Diese Eil
nahm ihm der italienische Clerus sehr übel, und es wäre beinahe
zu Tumult und einer Spaltung zwischen der römischen und gal-
likanischen Kirche gekommen. Gilbert mußte indeß als Resultat
hinnehmen, daß sein Buch verdammt sei und er das Verdam-
mungsurtheil unterschrieb, und so ließ man ihn in Ruhe.

Wir haben noch zwei Männer von diesen vier Labyrinthis
übrig; es wird aber wol erst besser sein, den merkwürdigen und
geschichtlich bedeutenden Mann Bernhard von Clairvaux
zu beleuchten. Wenn man diesen Mann von der eigentlich theo-
logischen Seite betrachten will, muß man sich an zweierlei hal-
ten, an seine Predigten oder Homilien, die meist exegetisch sind,
und an sein Buch de Consideratione ad Eugenium III., ein

theoretisches Werk. Unter dem Namen „Betrachtung" setzt er etwas als einen Zustand des Menschen, worin das Wesen der Frömmigkeit bestehe; die Frömmigkeit sei eben dieser Zustand und nicht die Verehrung Gottes, welche gleich sei den äußerlichen Werken. Er hatte also Recht, wenn er jenen Zustand dem äußerlichen Cultus vorzog. „Die Betrachtung sei auch die Mutter der vier Haupttugenden;" diese waren freilich noch heidnische Begriffe, die erst christianisirt werden mußten, doch war es besser, diese vier heidnischen Haupttugenden allein aufzustellen, als die drei christlichen aus der Bibel damit zu verbinden und sieben daraus zu machen. Seine Consideratio ist also das ursprüngliche christliche Selbstbewußtsein, zusammengedacht aber mit der Reflexion, also der Zustand der inneren christlichen Frömmigkeit, aber mit dem klaren Bewußtsein darüber. Das ist auch das ganz richtige.

Wenn er sich nun denen entgegenstellte, welche die Theologie in die Speculation sezen: so müssen wir das auch loben, insofern es aus jenem nothwendig hervorgegangen ist; allein in seiner Praxis ist es eben eine solche Ausartung und Extrem auf der einen Seite, wie die speculative Scholastik auf der andern Seite ist. Sehen wir auf seine Predigten: so finden wir 86 Predigten über noch nicht ganz drei Kapitel des Hohenliedes und 17 Predigten über den 91sten Psalm, aber über das neue Testament wenig. Rupertus, Abt von Deutz, arbeitete ähnlich, commentirte aber doch auch über Matthäus und vorzüglich über das ganze Evangelium Johannis, aber Bernhard hat sich ganz im alten Testamente umherbewegt. Da kommen nun Spielereien und Allegorien der gekünsteltsten Art vor: „Die gegenseitige Kenntniß und Liebe des Vaters und Sohnes sei der geheimnißvolle Kuß," demnach wäre nach scholastischer Art zu reden der heilige Geist der geheimnißvollste Kuß. Beides ist Extrem, hier die Herrschaft von sinnlichen Bildern, dort die Herrschaft von speculativen Bildern. Es giebt ferner von ihm

einen vierfachen Dank gegen Gott wegen der Schöpfung: für unsere eigne Erschaffung, für die Erschaffung der Gegenstände um uns, für die Erlösung und für die künftige Belohnung; das mit den zehn Geboten multiplicirt giebt die heilige Quadragesima. Kann nun wol seine Opposition gegen die speculative Richtung seiner Gegner eine reine, aus der inneren praktischen Richtung hervorgegangene, gewesen sein? Nehmen wir dazu seine Wundersucht, die zusammenhing mit seiner prätendirten Wundermacht, so daß sein Nachfolger seinem Leibe verbieten mußte Wunder zu thun: so werden wir uns wol vereinigen, ihm eine Einseitigkeit nicht absprechen zu können, die man der Einseitigkeit auf der anderen Seite nicht unbedingt vorziehen kann.

Der Polemik mit Abälard war also Bernhard gar nicht gewachsen; so fand er es schrekklich anstößig, daß Abälard das Siegel ein Bild der Trinität nannte: Materie, Gepräge und Bedeutung; es zeigt sich darin ein Kleinigkeitsgeist. Dann fand er den Saz kezerisch, daß Abälard behauptet hatte, es werde der Mensch durch die Werke nicht schlechter; Bernhard sah das von der Seite an, daß dann auch die Werkheiligkeit müßte aufgehoben werden. Für seinen Saz, daß die Sünde in der Einwilligung bestehe, hatte Abälard als Beweis angeführt, daß diejenigen, die Christum als unwissende gekreuzigt hätten, keine Sünde begangen hätten. Noch wunderlicher ist es, daß er den Saz anstößig fand, „Gott müsse das böse nicht hindern," obgleich doch die Erfahrung lehrt, daß er es nicht thut.

Bernhard, von Geburt ein burgundischer Edelmann [a]), wurde bald ergriffen von einer großen Bewunderung und Nachahmungssucht des Mönchsthums, und ruhte nicht eher, als bis er fast seine ganze Familie bewogen, in das neu gestiftete Kloster Citaux zu treten, dessen Abt er 1113 wurde. Seine strenge Ordensregel ist keine schöne Ansicht vom Christenthum; der beständ-

a) Geb. 1091. Schl.

dige Widerspruch zwischen der Empfindungs- und Handlungsweise und dem als Gedanken hingestellten, und wiederum zwischen dem positiv in seinem Buch ausgesprochenen und seiner Polemik läßt ersehen, daß man auf diesen Mann kein zu großes Gewicht legen muß, obgleich seine Opposition gegen die Vermischung der Dogmatik und Philosophie löblich ist. Uebrigens ist seine Einmischung in weltliche Dinge und seine Herrschsucht, ohne einen Anspruch auf äußere Form der Herrschaft, denn er wollte immer Abt bleiben, etwas ganz verkehrtes, obwol man ihm das weniger als seinem Zeitalter zurechnen muß.

1164 Petrus Lombardus († 1164) ward berühmt durch sein theologisches System, die libri sententiarum. Man hat oft seine Tendenz dabei gerühmt, mehrere Fragen abzuschneiden und die Quästionensucht in Grenzen einzuschließen. Ich bin aber darüber zweifelhaft; er hätte darnach müssen Prinzipien aufstellen, warum man diese Grenzen nicht überschreiten dürfe, und davon findet sich keine Spur; und wenn man später noch viel weiter ging: so ist darum nicht anzunehmen, daß er das verworfen habe, bloß weil er es nicht hat. Sein Buch ist aber von großer historischer Bedeutung, es ist das Hauptbuch, was ein Jahrhundert lang in den theologischen Schulen zum Grunde lag. Zu seiner Charakteristik dienen folgende Säze, 1) Von der speculativen Seite stellte er in Bezug auf den Akt der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur die Frage auf, Ob man von etwas (der menschlichen Natur) aussagen könne, daß es Gott geworden? Die Frage nimmt die Wendung, daß dadurch Gott ein Prädikat wird; das schien ihm bedenklich; er verneinte sie aber auf Grund des Sazes, daß Christus als Mensch vor der Incarnation nichts sei, welchen Saz Alexander III. vorzutragen verbot. Das ist eine Uebertreibung des früheren Sazes, daß die menschliche Natur in Christo vor der Vereinigung keine Person war. Aus seinem Saze, sie sei nichts gewesen, konnte man folgern, daß nach der Incarnation nichts war, weil sie an nichts vollzogen worden.

Von seiner Ansicht von der Kirche hier das Beispiel, wie er die Kraft der Leiden Christi erklärt, „Die Kraft bestehe in der Verminderung der Strafen, die dem bußfertigen von der Kirche sollten auferlegt werden." Hier ist von der Sanctificationstheorie des Anselm nichts mehr übrig, welcher von der göttlichen Strafgerechtigkeit ausging, sondern hier bedingt die Kirche Christum, wird also über ihn gestellt. Es ist dieser Saz das Prinzip des Katholicismus in Bezug auf das geistige Verhältniß jedes einzelnen; die Kirche ist die Mittelsperson zwischen Christus und dem einzelnen, gebaut auf die bestehende Superstition, daß man für andere etwas übernehmen könne. So lange etwas im populären Leben verkehrtes vorkommt, kann man erwarten, daß es durch eine richtige Lehre wieder verschwinden werde; sobald es aber in die Doctrin aufgenommen worden, ist die Anzeige gegeben, daß es nur durch eine größere Anstrengung aufgehoben werden kann, und das ist hier die erste Andeutung dazu.

Es war die Frage aufgestellt worden, ob man den Saz behaupten könne, „Daß Gott das böse erkenne," denn alsdann sei es doch auf eine gewisse Weise in ihm. Lombardus sagte, „Gott erkennt das gute und böse, aber so, daß das gute ihm gegenwärtig ist durch sein Wohlgefallen, das böse aber fern von ihm durch sein Mißfallen." Daß er diesen Weg nehmen konnte, hängt damit zusammen, daß er sich nicht dazu bequemen wollte, das böse von der negativen Seite zu erfassen; sonst hätte er sagen können, Das böse ist für Gott nur das Nichterkennen des guten an einem gewissen Orte. Seine Auflösung ist aber sehr mangelhaft; ein Zustand des Mißfallens ist eine verminderte Seligkeit, er sezt also ein Uebel in Gott; auch ist der Ausdrukk fern und nah sein viel zu ungenau für ein wissenschaftliches Werk. In Bezug auf die Frage über die Einheit des Wesens im Verhältniß zur Dreiheit der Personen nimmt er einen mißlichen Ausweg. Die drei Personen zusammen seien summa quaedam res, quae nec genuit nec genita est, nec processit, d. h. er weiß es

nicht anders zu sezen, als durch die Negation der drei Relationen; es bleibt darin bloß der unbestimmte Ausdrukk summa res. Den heiligen Geist erklärt er als die Liebe, mit welcher wir Gott und den nächsten lieben. — Lombardus bringt auch zuerst die Lehre von sieben Sacramenten vor. Bisher war die Anzahl unbestimmt gewesen; manche nahmen drei an, manche hatten die sacramentalia, wie das Weihwasser, mit zu den Sacramenten gerechnet, der Begriff selbst war unbestimmt geblieben. Ebenso hat Lombardus die Transsubstantiation aber doch auf eine zweifelhafte Weise gelehrt, „Die Verwandelung sei allgemein angenommen, in der Kirche aber nicht gelehrt, was für eine." Das heißt einen bloßen Buchstaben aussprechen; es ist etwas anderes, eine Frage unentschieden lassen, und indem man sie unentschieden läßt, einen solchen Schein von Entscheidung hinzufügen.

1205 Petrus von Poitiers (st. 1205), sein Schüler und Nachfolger auf dem Katheder, schrieb auch Libros sententiarum. Früher verstand man darunter Stellen aus den Kirchenvätern, wo das Urtheil bloß im Raisonnement über dieselben bestand, jezt aber verband man damit die Methode der Quästionen. Peter war speculativer als Lombardus; er bewies das Dasein Gottes aus der Zufälligkeit der endlichen Dinge und aus dem Bewußtsein der menschlichen Seele von ihrem Anfange. Etwas speculatives ist auch in seiner Lehre von der Rechtfertigung, obwol er der Superstition folgt in Unterscheidung der satisfactio cordis (contritio), satisfactio oris (Bekenntniß) und satisfactio operum (Büßungen und gute Werke). Aber er sezt in den Ausdrukk satisfactio fast die justificatio, wodurch die Eingießung der göttlichen Gerechtigkeit in den Menschen geschehe, Gerechtigkeit gleich rectitudo des Willens. Also eine Vermischung des Begriffes Heiligung und Rechtfertigung, ein Punkt, worin die evangelische Kirche der katholischen entgegentrat. Uebrigens aber ist

er sehr kleinlich in kirchlichen Dingen. Er fragt, Ob der Mensch auch die Erbsünde in der satisfactio oris bekennen müsse? Er theilt die wirklichen Sünden in Tod- und Erlaßsünden und wirft die Frage auf, Ob es besser sei, sich vor Todsünden oder vor Erlaßsünden zu hüten? Antwort, Vor diesen, weil dadurch die Todsünden von selbst aufhörten; eine Antwort, welche die Leerheit der Frage selbst zeigt.

Wir lassen auf diese Quadriga noch einen Mann folgen, den Robert von Melun, Lehrer zu Paris (Summa theologiae). Dieser warf die Frage auf, Ob Gott auch Wissenschaft gehabt haben könnte, wenn er niemals etwas zu schaffen beschlossen hatte? Er geht nämlich davon aus, daß vor der Schöpfung ein Sein aller Dinge in Gott war. Wenn er nun die Schöpfung nicht wollte, war denn das erste doch in Gott? Ist die Schöpfung in der Zeit: so war sie zufällig. Die Wissenschaft der Dinge gehört aber zum wesentlichen der Gottheit; sie wäre aber dann bloß eine Wissenschaft von etwas ewig nichtigem gewesen. Allein dadurch eben konnte man auf das negative der Frage kommen; die Wissenschaft von etwas ewig nichtigem ist selbst nichts. Alles kam von der Unvollkommenheit der Methode. In Bezug auf die Christologie fragt er, Da der Mensch aus Seele und Leib besteht, sind beide in gleichem Grade und auf gleiche Art mit dem göttlichen Worte vereinigt worden oder nicht in Christo? Man nahm nämlich Seele und Leib für zwei verschiedene correlate Substanzen. Hätte man beides aber nicht gesondert: so würden die Fragen niedergeschlagen sein, „Ob die Vereinigung vom äußerlichen anfing? Welche Wirkung die Gottheit Christi auf den todten Leib in der Zeit seines Todes gehabt hat?" Man hatte nämlich den Saz aufgestellt, daß im Tode Christi zwar Leib und Seele von einander getrennt sein sollen, aber die Vereinigung des Wortes mit der aus Leib und Seele bestehenden menschlichen Natur nicht aufgehört habe. Nun

fragte sich, Worin diese denn noch bestand? Daß aber auf diese Art nichts herauskommen konnte, ist leicht einzusehen [a]).

1130 Honorius von Autun (bis 1130) war speculativ und in Absicht auf den Gebrauch der Dialektik kein Scholastiker, wol aber wegen der Form der Quästionen und Sentenzen. Er behauptete gegen Anselm, die Menschen seien nicht statt der abgefallenen Engel. „Die sinnliche Welt sei ein Muster der höheren, welche Gott im Sohne geschaffen." In Bezug auf die Prädestination traf er eine eigene Auskunft, Nur die prädestinirten würden selig, und zwar nur durch die Gnade, aber die Seligkeit würde nur durch den freien Willen gewirkt, d. h. der Wille ist Organ der göttlichen Gnade. Er war theologischer und weltlicher Schriftsteller, also insofern Scholastiker. Auch in seinem Inevitabile scheinen die Antworten alle aus Stellen zusammengesezt, und dasselbe gilt vom Elucidarium.

1141 Hugo von St. Victor (bis 1141) behauptete, alles sei nur recht und gut in Beziehung auf den Willen Gottes. Er unterschied voluntas beneplaciti, den göttlichen Willen, dem nichts widerstehen kann, und von dem alles gesezt, was in ihm sei, und voluntas signi de beneplacito, den göttlichen Willen in einem Zeichen, welcher das Gebot giebt; lezter sei außer Gott und nicht ewig. Nun sagt er, diesem könne widerstanden werden; er unterschied also einen wirksamen und unwirksamen Willen Gottes. Hugo war scholastisch in seiner ganzen Richtung, besonders in seinem Hauptwerke de sacramentis Christianae fidei, aber er hat zugleich auch des Pseudodionysius Schriften commentirt, die man als die Quelle des mystischen betrachtete. Er war also seiner Gesinnung nach ein Mystiker. In Bezug auf die Liebe zu Gott behauptete er, Es sei ein Irrthum, wenn man sage, diese Liebe solle uneigennüzig sein; zwar solle man Gott

---

a) Er legte auch Christo als Mensch eine Kenntniß aller Dinge bei, welche von seiner göttlichen unterschieden werden müsse. Schl.

nicht lieben um einer Belohnung willen, aber diese Liebe sei doch eigennüzig, da man ihn liebe, um ihn zu besizen und zu genießen [a]). Das ist das mystische Prinzip. Man kann Gott nicht besizen, wenn nicht das ganze Leben auf Gott bezogen wird; da war es also nur ein Mißverständniß, daß Hugo Liebe und Besiz als verschieden sezte, und es wie Mittel und Zwekk darstellte. Viele aber von diesen Männern sind zugleich in alle Superstition ihrer Zeit versunken und nicht im Stande gewesen, sich über sie zu erheben. Das sieht man aus ihrer Erklärung von der Werkheiligkeit, von der Verehrung der Heiligen und von der Verdienstlichkeit der Selbstpeinigung, welche jezt allgemeine Begriffe wurden. Robert Pulleyn [b]) empfiehlt die lezte besonders, und Hugo, der von sehr schwacher Körperbeschaffenheit war, soll mit einem seiner Freunde sich verabredet haben, sich nach dem Tode zu erscheinen. Hugo sei ihm erschienen und habe erzählt, als er in das Fegefeuer gekommen, sei fast kein Teufel gewesen, der ihm nicht einen Schlag versezt. Es ist schwer zu begreifen, wie dies mit dem tiefen Streben nach Erkenntniß bestehen konnte. Man sieht daraus, wie der Geist der Zeit aus der Masse heraus auch alle einzelnen, welche höher standen, fesselte.

Gehen wir noch einmal auf Bernhard von Clairvaux zurükk: so ist schon gesagt, daß in seine Antipathie gegen Abälard auch etwas von seinem Klosterleben mit eingeflossen. Vom Kloster Clugny aus war der Cisterzienserorden gebildet

---

a) In der Dreieinigkeit unterschied er Wissen (filius), Können (pater), Wollen (spiritus). — Er behauptete eine justitia passiva seu potentiae und justitia necessitiva seu aequitatis. — Beim Abendmahl nahm er eine transitio panis in corpus an, aber hier wolle er die Fragen vermeiden. Schl.

b) Nach ihm hatte die Beschneidung die Kraft, die Erbsünde wegzunehmen. Das Pascha aber führte er nicht als Sacrament auf, vielmehr ist das Manna Vorbild des Abendmahls. Eine Menge Fragen hatte er über die Auferstehung, z. B. ob man abgeschnittene Nägel wiederbekomme u. dgl. Schl.

worden. Der neue Stifter hielt strenge auf die Regeln, in der älteren Stiftung war manches erschlafft. Bald entstand aber eine Eifersucht zwischen den Klöstern Clugny und Citaux, und Abälard, wie er dem Bernhard zuwider war, wurde von dem Abt Peter dem ehrwürdigen von Clugny beschüzt. Nach dieser Zeit treten nun eine Menge Stiftungen dieser Art ein. Man muß hier zwei Stiftungen unterscheiden, 1) die nach der Regel Augustins gebildet waren, Canonici, unverehlichte Geistliche, die zusammentraten, um ein beschauliches Leben zu führen, und 2) die nach den Regeln Benedicts eingerichteten, welche strengen Vorschriften der Enthaltsamkeit und regelmäßigen Büßung, eigentlich für Einsiedler, unterworfen waren. Der Carthäuser-Orden wurde gestiftet von Bruno, Erzbischof von Rheims a), zu Chartreuse bei Grenoble, und die Carthausen vermehrten sich bald. Ihre Bewohner legten ein besonderes Verdienst auf die Schweigsamkeit, aber eine christliche Anstalt von vorn herein auf sie zu basiren, ist etwas ungeheures, da das Wort eben das Prinzip des Christenthums ist. Da sie nun nicht predigen durften: so legten sie sich als auf ein besonderes Geschäft auf die
1116 Vervielfältigung der heiligen Bücher. Nach 20 Jahren, 1116, gab es auch schon eine weibliche Carthause.

Am Ende des eilften Jahrhunderts stiftete ein Edelmann, Robert von Arbrissel, bis dahin Vicar des Bischofs von Rennes, eine Gesellschaft von Canonici regulares. Urban II.
1096 bediente sich seiner 1096, um das Kreuz zu predigen; er kehrte
1100 indeß bald zurükk und baute 1100 das Kloster zu Fontevraud, wo er Abt von einem Mönchs- und Nonnenkloster wurde. Noch während seines Lebens waren 5000 Nonnen umher, und er gab seiner Stiftung die galante Wendung, daß die Aebtissinn, als ein Bild der Maria, die höchste Instanz des ganzen Klosters sein

a) Er wurde aus Chartreuse von Urban II. nach Rom gerufen, legte 1092 eine neue Chartreuse in Calabrien an und starb 1101. Schl.

sollte. — Ein Bischof Barthold von Lyon wollte die zu seiner Kirche gehörigen Canonici regulares reformiren, und bat sich dazu 1119 vom Papst Calixt II. den heiligen Norbert aus, 1119
früher Hofkaplan Kaiser Heinrichs V. Dieser Mann zog aber bald umher als Bußprediger und durch ihn sind eine Menge Stiftungen dieser Art nach der Regel der Canonicorum hervorgegangen. Der Bischof hatte damals viel zu viel weltliche Sachen, aus dem Predigen wurde nichts, und daher gingen von diesen Canonici regulares freiwillig einzelne, aber nicht viele, aus, die sich dem Predigen widmeten. Die Regulares machten aber dem Norbert das Leben sauer, und er ging in eine einsame Gegend der Dauphiné und stiftete im Thal zu Prémontré 1120 den Prämonstratenser-Orden. Er wurde 1126 Erzbischof von Magdeburg. Sein Zwiespalt mit Petrus von Clugny erwarb ihm die Freundschaft Bernhards. Er starb 1134. 1134

In Palästina entstand auf dem Berge Carmel im zwölften Jahrhundert der Carmeliter-Orden, gestiftet 1150 durch den 1150
Pilger Berthold aus Calabrien. Diese gingen in ihrer Tradition sehr weit zurükk, indem sie den Elias für den ersten Carmeliter ausgeben. Sie schieden sich späterhin in die strengeren Observanten und in die gemäßigteren Conventualen, nachdem sie schon unter Friedrich II. Palästina verlassen hatten. Ebenso entstand in Palästina von 1190 an der deutsche Ritterorden aus zwei 1190
Stiftungen, dem deutschen Hospital der Jungfrau Maria für Pilger zu Jerusalem und aus dem Hospital von Acco. Die deutschen Ritter organisirten sich nach Art der Tempelherren und theilten sich in Cleriker, Ritter und Laien; die ersteren hatten keinen innigeren Wunsch, als daß die Gesellschaft doch wenigstens möchte aus 10 Rittern bestehen; allein nach 20 Jahren, nach 1210, bestand sie schon aus über 2000.

Der Franciscaner-Orden wurde von Franciscus von Assisi, geb. 1181, gestiftet. Er, früher ein lokkerer junger Mann, 1181
dann durch allerlei Gesichte in die Wüste getrieben, stiftete 1210 1210

mit elf Genossen eine noch weit brüderlichere Gesellschaft als alle anderen, ohne Aebte und Priore, alle bloß fratres minores genannt. Seine Privatneigung nach seiner Bekehrung war der Schmuz, so daß er aussäzige überall aufsuchte, sie küßte u. s. w. Er basirte seine Gesellschaft auf die drükkendste Armuth und der Franciscanerorden wurde der erste Bettelorden. Franciscus
1229 selbst wurde 1229 kanonisirt. Bald organisirte sich ein ähnlicher
1212 Frauenorden, von der heiligen Clara 1212 gestiftet, die Clarissinnen. Der Dominicaner-Orden wurde gestiftet von Dominicus aus Castilien. Er studirte zu Palencia (Sala-
1198 manca), ward 1193 Canonicus in Osma, arbeitete an der Bekehrung der Albigenser, und stiftete, um diese Kezer zu bekehren und den Bischöfen im Predigen zu helfen, einen Orden nach der Regel des heiligen Augustin, welchen Honorius III. als Ordo ca-
1216 nonicus fratrum praedicatorum 1216 bestätigte. Sie stifteten ihr erstes Kloster zu Paris in der Rue St. Jacques, in demselben Hause, wo sich in der Revolution die Partei der Jacobiner
1220 versammelte. Dominicus untersagte 1220 den Seinen allen Besiz
1221 von liegenden Gütern, starb 1221 in Bologna und wurde 1233
1233 von Gregor IX. canonisirt. In der Folge (1233) wurde diesem Orden die Inquisition anvertraut, und einem ihrer Generale, Raymund von Penna forti, übertrug der Papst eine Fortsezung der Sammlung der Dekretalen Gratians. Der Orden
1278 hatte damals (1278) 417 Klöster, auch in Griechenland und sogar in Abyssinien, 50 Jahre nach der Stiftung des Ordens.

Im ersten Viertel des 13ten Jahrhunderts entzogen sich sieben reiche Kaufleute in Florenz, die zu einer marianischen Brüderschaft gehörten, verheirathete Männer, die nicht Mönche werden konnten, aber alle ascetischen Uebungen machten, der Welt, entschlugen sich ihres Vermögens und nannten sich Diener d
1233 Jungfrau Maria. Aus ihnen entstand der Servitenorden. Er wurde nachher unterdrükkt, da er weder zur Regel des Augustin noch zu der des Benedict gehörte; er wurde aber nachher

wieder sehr blühend, 1255 bestätigt, und 10 Jahre darauf zählte 1255
er schon vier Provinzen; aus ihm kam Sarpi. — Zwei andere Einsiedler hatten auch Gesichte, wußten aber nicht, was sie damit machen sollten, sie fühlten nur, daß sie zu etwas größerem berufen waren. In einem Gesicht hieß es, der Papst würde ihnen nähere Auskunft geben; sie gingen deshalb nach Rom, und dieser befahl ihnen einen Orden zu stiften zur Loskaufung der Gefangenen auf den Kreuzzügen. So entstand der Trinitarier- 1198
Orden pro redemptione captivorum.

Außerdem entstanden noch andere Gesellschaften ohne eine solche bestimmte Regel und Enthaltungen, die Beguinen, Frauen, die sich zu einem freien gemeinschaftlichen Leben vereinigten und es den Werken der Wohlthätigkeit widmeten, und die Begharden, ähnliche männliche Vereine. Sie gingen ursprünglich von einem reinen Gesichtspunkte aus, allein bald verfolgt von den Orden schlossen sie sich an die Franciscaner an und verloren so ihre Selbständigkeit. Eine ordentliche Epidemie waren aber in dieser Zeit die Flagellanten, wo bloß Männer in großer Anzahl durch die Städte halb entblößt zogen, sich selbst geißelnd. Die Regierungen traten endlich dazwischen und zogen Cordons gegen diese Seuche.

Bei den eigentlich religiösen Sekten dieser Zeit ist es schwer zu einer ordentlichen Vorstellung zu gelangen, da wir sie nur aus den Berichten ihrer Gegner kennen. Sie hießen Bulgaren, Catharer, Albigenser u. s. w. und wohnten in den Gebirgen des südlichen Europas, den Alpenländern von Piemont, der Provence, Savoyen. Zwar haben wir Nachrichten von ihnen durch solche, die früher dieser Sekte angehörten und hernach zur katholischen Kirche übertraten; von solchen sollten wir eine reinere Darstellung erwarten, aber auch ihre Unbefangenheit scheint mit der Bekehrung verloren gegangen zu sein. Soviel ist aber wol gewiß, daß die meisten unter ihnen mit den Bogomilen, welche in der Bulgarei entstanden waren, zusammenhingen. Unter

diesen Bogomilen hatte es gnostisirende Fabeln gegeben, von denen die Sekten in den Alpen weniger hatten, aber wol machten sie den Unterschied des Marcion zwischen dem Gott des alten Testamentes und dem Gott des neuen Testaments. Die Gegner legten ihnen das so aus, als schrieben sie die Schöpfung der Materie dem Teufel zu, und warfen ihnen daher den Manichäismus vor; andere behaupteten dieses nur von einem Theil von ihnen, den Albanensern. Nun hatten das Priesterthum und die äußerlichen Werke eine große Analogie mit dem Pharisäismus, und ihre Polemik dagegen konnte wol als Polemik gegen das Judaisiren im Christenthume ausgelegt werden. Ihr Hauptvergehen war aber die Behauptung, daß die römische Kirche nicht die wahre und apostolische sei wegen ihrer Verderbtheit, auch sei sie keine ursprüngliche, sondern schreibe sich erst seit Constantin und Sylvester her. Ja einige behaupteten sogar, Petrus sei nie in Rom gewesen; ein Beweis von einer schon ziemlich scharfen Kritik. Nun waren sie ganz vorzüglich gegen alle Werke der Genugthuung und behaupteten, es gehörte zur Sündenvergebung nur ein aufrichtiges Bekenntniß und die Absolution eines, der wahrhaft zur Kirche gehöre und keine Todsünde auf sich habe. Das mögen manche auch so ausgelegt haben, Es sei besser, die Absolution zu empfangen von einem frommen Laien als von einem gottlosen Priester. Als äußerliches Zeichen galt bloß die Handauflegung; das mögen einige wieder so ausgelegt haben, als verwürfen sie die Taufe, was aber nicht constirt, und welche sie eben so wenig verwarfen als das Abendmahl, wo sie nur eine Verwandlung läugneten. Wenn nach ihren Gegnern bei großer Differenz in der Lehre eine äußerliche Gemeinschaft unter ihnen bestand: so wäre das ein großes Zeugniß von der Freiheit des Geistes bei ihnen; aber es läßt sich schwer dahinter kommen. Ihre Namen sind bald nach den Anführern gewählt, bald Provinzennamen, und es ist noch nicht gelungen, diesen kritischen Augiasstall zu leeren.

Der Abstammung nach kann man von diesen Sektennamen die Waldenser unterscheiden, gestiftet vom lyoner Kaufmann Petrus Waldus. Daß sie einen anderen Gang in der Ausbildung nahmen, ist klar, und dennoch werden sie mit den andern verwechselt. Waldus hatte ein sehr religiöses Interesse, wollte aber auch verstehen, was er hörte und ließ sich daher von einem paar Geistlichen die Evangelien und dann die Episteln auslegen und sich die Perikopen in die Landessprache übersezen; so bekam er allmählich eine große Schriftkenntniß. Er entsagte nun seinem Vermögen und zog predigend umher. Bald hatte er auch Anhänger und Nachfolger; er aber und seine Anhänger waren so weit entfernt, eine Sekte stiften zu wollen, daß er den Papst um Erlaubniß dazu bat, einen Orden zu stiften. Dieser sah aber ein, daß sie, weil sie die Bibel zum Grunde legten, nicht in seinen Kram taugten und verbot ihnen das Predigen; sie sezten es aber dennoch fort. Die Waldenser sind gewiß als Vorläufer der Reformation anzusehen, indem sie den Saz aussprachen, Es lasse sich nichts als kirchliche Lehre aufstellen, was nicht durch die Schrift sich beweisen lasse; alle Traditionen in Gebräuchen und Buchstaben seien ein Pharisäismus. Dabei hielten sie am schlichten Verständniß der Schrift, verwarfen jedes mystische Verstehen derselben und selbst die Ceremonien, was in damaliger Zeit allerdings sehr zu bewundern ist. Sie hatten unter sich eine ordentliche Organisation und nahmen drei Stufen oder Kirchenämter an, die sie in der Schrift zu finden meinten, Diaconi, Presbyteri und Episcopi, obwol dieser Unterschied mehr bei ihnen galt als bestand. Es gab bei ihnen keinen anderen Unterschied als zwischen Lehrern und Laien; die Weihe achteten sie nicht. Alle Lehrer sollten aber von ihrer Händearbeit leben und sich der Ehe enthalten, nicht weil sie einen Werth auf das Cölibat legten, sondern deshalb, weil die Lehrer in der Verfolgung keinen festen Wohnsiz haben konnten; diesen Grundsaz ließen sie jedoch nachher fahren. Sie nahmen auch keine Festtage an, als

die von der ersten Klasse, und ihre Idee war nur die, zu der ersten apostolischen Kirche zurükkzukehren. Hier ist also kein Anklang von Gnosticismus, auch sind sie darin rein, daß sie sich nicht von der katholischen Kirche trennten, sondern diese sie ausschied, wie auch bei der Reformation. Auch das Fegfeuer gehörte zu dem, was sie constant läugneten. Darin gingen sie aber nicht so weit als die Catharer, die behaupteten, es gäbe kein künftiges Gericht und Hölle, sondern beides sei schon in diesem Leben. Die Waldenser verwarfen Bilder und Kreuze und drangen vorzüglich auf die innere Geburt Christi und den neuen Menschen. Sie behaupteten auch, es gäbe keine Verwandlung im Abendmahl, sondern nur einen geistigen Leib Christi. Darin hatten sie auch manchen Vorläufer gehabt; so hatte im zwölften Jahrhundert noch die Geistlichkeit am Rhein die Lehre von der Transsubstantiation verworfen.

Gegen diese Kezer richtete sich nun der Orden der Dominicaner, aber er blieb nicht bloß bei Bekehrungsversuchen stehen.
1179 Das Concilium Lateranense 1179 unter Alexander III. verordnete die Kezer zu brandmarken; aller Umgang mit den Catharern auch ihr Begräbniß wurde verboten. Innocenz III.
1198 schikkte 1198 die Legaten Rainerius und Guido gegen sie und befahl den Fürsten und Bischöfen bei Androhung von Bann und Interdict, ihnen Folge zu leisten; der Anfang der Inquisition! Daraus entstand dann bis in die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts ein großes Blutbad und eine Häufung von unerhörten Grausamkeiten und Ungerechtigkeiten. Es nahm sich der Graf Raymund VI. von Toulouse der Albigenser an, weil sie fleißige und tüchtige Unterthanen waren, und dieser war ein zu mächtiger Vasall, als daß der König von Frankreich es nicht mit Freuden ergriffen hätte, unter einem religiösen Vorwande den Grafen zu stürzen. Peter von Castelnau, mit der Haupt-
1208 inquisition beauftragt, wurde (1208) ermordet, und der Papst ließ nun gegen den Grafen von Toulouse selbst, welchem man die

That Schuld gab, das Kreuz predigen, und als die Leute dagegen ein Bedenken trugen, erklärte er, daß die toulousischen Kezer ärger wären als die Saracenen. Zuerst unternahm der Graf Simon von Montfort den Kreuzzug gegen die Albigenser und den Grafen von Toulouse (1209—1218), und Ludwig VIII. sezte ihn bis 1224 fort. Im Jahre 1229, nach dem Frie- 1229
den zwischen Ludwig IX. und Raymond [a]), verordnete eine Kirchenversammlung zu Toulouse, daß in jedem Kirchspiel einige Laien sollten zu Kezerforschern bestellt werden; jedes Haus, welches einen Kezer aufnehme, sollte eingerissen werden. Gregor IX. richtete 1233 die Inquisition vollständig ein und 1233
übergab sie den Dominikanern; sie sollte aber erst ganz geistlich sein unter der Form des Beichtstuhls, auf dessen Ausspruch nun das weltliche Gericht verfahren mußte, und die Obrigkeit sollte unter Androhung des Bannes die Befehle seiner Legaten vollziehen. Sie etablirte sich vornämlich zu Toulouse und Carcassonne, und zu Toulouse geschah die erste Kezerverbrennung. Diese neue Anmaßung des Papstes suchte dieser selbst so viel als möglich zu verbreiten, und wirklich wurde die Inquisition nach 15 Jahren auch in Spanien eingeführt. Die Venetianer, die auch darum angegangen wurden, leisteten einen sehr hartnäkkigen Widerstand; sie errichteten lieber (1249) eine weltliche Inquisition unter sich, wodurch sie sich alle päpstliche Einmischung verbaten. Später (1289) mußten sie sich dazu bequemen, doch konnte die Inquisition hier nicht viel ausrichten, da der Doge sich die lezte Instanz vorbehielt. In Deutschland machte sich als Inquisitor (1214—1233) berüchtigt Conrad von Marburg und machte sie oft zum Werkzeuge einzelner; er wurde umgebracht.

Daß der Papst gegen die Albigenser das Kreuz predigen ließ, war ein gutes Zwischenspiel zu den Kreuzzügen. Man muß

a) Der Graf von Toulouse mußte den Frieden durch Abtretungen erkaufen und die Gefangennehmung der Kezer bezahlen. Schl.

erstaunen, wie viele Menschen durch die Klöster der Arbeit entzogen worden, und wie viel successive durch die Kreuzzüge das Vaterland verließen, entweder auf einige Zeit oder für immer. Wir müssen hier wieder an den h. Bernhard anknüpfen. Weil
1146 die Lateiner im Orient in Noth waren, beredete er 1146 und
1147 1147 den König Ludwig VII. von Frankreich und Kaiser Conrad III. das Kreuz zu nehmen; nach einer vergeblichen Belagerung von Damascus aber kehrten diese nach drei Jahren zurükk. Jezt bekam der Name eine andere Bedeutung, man verstand darunter nicht mehr eine Wiedereroberung des heiligen Grabes, sondern einen Zug gegen die ungläubigen; so geschah ein Kreuzzug französischer Ritter gegen die Araber in Portugal und ein anderer gegen die Obotriten in Mecklenburg und Pommern a). In Palästina ging es indeß immer schlechter. Als nun Sala-
1189 din gar Jerusalem erobert hatte, nahmen 1189 Philipp Au-
1190 gust und Richard Löwenherz 1190 das Kreuz. Richard wurde aber vom Herzog von Oesterreich gefangen genommen, und ihn bei seiner Gefangenschaft zu schüzen wäre wol des Papstes heiligste Pflicht gewesen; die Kreuzzüge wurden ja unternommen unter der Garantie, daß in Europa der Friede nicht sollte gestört werden. Kaiser Friedrich I. nahm in seinen alten Tagen auch noch aus reinem Eifer das Kreuz, allein sein Heer wurde größtentheils aufgerieben, und er selbst starb auf seinem Zuge in Asien nebst seinem Sohne.

1202 Im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts unternahmen die Venetianer einen Kreuzzug. Papst Innocenz III. merkte aber, daß sie keine reine Absichten dabei hatten, und verbot daher, ein von Christen besezтes Land zu erobern. Es wandte sich nämlich an diese Kreuzfahrer der Sohn eines abgesezten byzantinischen Kaisers und versprach, daß, wenn sie ihn zum Throne von Constantinopel verhülfen, er zur römischen Kirche zurükkkeh-

a) Otto von Bamberg bekehrte die Pommern 1124 auf die gewöhnliche schnelle Weise. Schl.

ren wollte. Man sollte denken, dies würde den Papst gereizt haben, aber er verbot den Venetianern, sich in die griechischen Angelegenheiten zu mischen, um sie nicht zu mächtig werden zu lassen. Sie aber kehrten sich nicht daran, eroberten Constantinopel erst für Alexius, dann noch einmal für sich, und so entstand das lateinische Kaiserthum unter Balduin, ein lateinischer Patriarch und lateinische Hofgeistlichkeit zu Constantinopel. Das Bestehen dieses Reichs war aber sehr dürftig und an eine gänzliche Unterwerfung der griechischen Kirche war nicht zu denken, obgleich der Papst wollte, daß alle Kirchen mit lateinischen Clerikern sollten besezt werden.

Zur Zeit Saladins ließ der Papst zur Unterstüzung der Kreuzfahrer und zur Wiedereroberung des heiligen Landes einen allgemeinen Zehnten ausschreiben, den auch die Geistlichen bezahlen sollten; in Frankreich erhob zwar der Klerus darüber ein großes Geschrei, was aber nichts half. Nach dem vierten Kreuzzuge unternahm auch (1212) eine Schaar von Knaben einen sol- 1212
chen; der Papst wollte durch ihr Beispiel die Fürsten beschämen. Ein ungarischer Kreuzzug wurde vom Könige Andreas 1216 1216
unternommen. Friedrich II. hatte um diese Zeit auch schon das Kreuz genommen (1215), doch ließ er es dabei bewenden. 1215
Die Drohung mit dem Banne und Interdicte bewog ihn endlich 1227 zu Schiffe zu gehen, da er aber krank wurde und zurükk- 1227
kehrte, excommunicirte ihn der Papst, und als Friedrich sich nicht irre machen ließ und dennoch wieder abreiste, verbot er den Unterthanen ihm Steuern zu geben und den Christen in Palästina, mit ihm in Gemeinschaft zu treten. Die deutschen Ritter und einige italienische Städte kehrten sich nicht daran, und so konnte Friedrich doch fortwirken; um keine Unruhen im Heere zu erregen, kommandirte er im Namen Gottes und der ganzen Christenheit. Er schloß einen zehnjährigen Waffenstillstand a) mit den

a) Von dem jedoch wegen der für die Saracenen stipulirten Religionsfreiheit der Patriarch nichts wissen wollte und den Kaiser verläumdete. Schl.

Muhamedanern, welche ihm Jerusalem wiedergaben, erhielt Ruhe für die Christen und sezte sich in Jerusalem als gebannter selbst die Krone auf. Der Papst sah es ungern, konnte es aber nicht ungeschehen machen, hob bei Friedrichs Rükkkehr Bann und Interdict auf und wartete auf den Ablauf dieses Stillstandes, um einen allgemeinen Kreuzzug zu veranstalten; daraus wurde aber nichts. Horden aus dem höheren Asien, die Chowaresmier, eroberten Palästina wieder, da entschloß sich Ludwig IX. von Frankreich zu einem Kreuzzuge, zog nach Aegypten, in dessen Besiz jezt Jerusalem wieder gekommen war, und eroberte Damiette, wurde aber daselbst gefangen genommen und mußte sich theuer loskaufen. Bei seinem zweiten Kreuzzuge nach Tunis wollte er vom Papste das Versprechen haben, daß kein Bischof mehr einen fränkischen König excommuniciren sollte, was ihm der Papst aber, als dem bischöflichen Ansehen nachtheilig, abschlug. Er starb auf
1270 dem Zuge 1270. Bald (1291) ging auch die lezte christliche Festung im Orient, Ptolemais, verloren und somit hörten die Kreuzzüge auf.

Daß die Kreuzzüge zur Schwächung der europäischen Staaten und ungeachtet des allgemeinen Friedens zu inneren Spaltungen viel beitrugen, und auch die päpstliche Autorität über die occidentalischen Reiche noch zu erweitern, liegt in der Natur der Sache selbst. Richard Löwenherz und Friedrich II. gaben Beispiele dazu; es ist also sehr natürlich, daß wir in dieser Zeit werden die päpstliche Macht sehr vergrößert finden. Ueberall waren die hohenstaufischen Kaiser und die Könige von Frankreich und England noch diejenigen, welche, wenn es zu arg wurde, am stärksten gegen den Papst auftraten. Noch zu Lebzeiten Friedrichs I. wollte der Papst in Bezug auf die streitigen Bischofswahlen große Einschränkungen machen. Der Kaiser benahm sich sehr gemäßigt und erklärte immer, er werde die Sache rechtmäßig untersuchen lassen, und da die Bischöfe auf die Seite des Kaisers traten, unterblieb es. Urban III. suspendirte Bischöfe,

welche bei der Heirath des Prinzen Heinrich mit der sicilianischen Constantia zugegen gewesen. Clemens III. kurz vor Friedrichs Tode war ein geborner Römer und schloß einen Vertrag 1188
mit den Römern, wodurch der erste Grund zur päpstlichen Oberherrschaft über Rom gelegt wurde. Die Römer gaben ihm den Senat, die Münze und die Schlüssel der Stadt, wogegen er eine Citadelle schleifen ließ; von den Rechten des Kaisers war dabei nicht die Rede. In Sicilien belehnte Clemens den Tancred, einen unehlichen Nachkommen der normannischen Fürsten, ungeachtet dieser der rechtmäßigen Erbinn Constantia, Gemahlinn Heinrichs VI., welche auch noch lebte, geschworen hatte. Heinrich VI. ging aber nach Italien, Tancred starb, und der Kaiser ließ sich zum Könige von Sicilien krönen, ohne nach dem Papst zu fragen; eine glükkliche Reaction; Cölestin III. mußte es bestätigen, nachdem er ihn vorher zum Kaiser gekrönt hatte. Innocenz III. wurde nach Heinrichs Tode (1198) römischer Bischof 1198
und nahm die Gelegenheit wahr, da Friedrich II. noch ein Kind war, daß er den kaiserlichen Befehlshaber in Rom sich selbst huldigen ließ, und auch den Adel und die Mark Ancona dazu zog. Er legte also den Grund zum Kirchenstaate, offenbar war alles geraubt, da es Reichslehne waren; freilich waren keine rechtmäßigen Herren da. Die kluge Constantia, welche bald darauf starb, ernannte den Papst selbst zum Vormund ihres Sohnes Friedrich. In den Streitigkeiten des Papstes mit den italienischen Großen, welche ihm den Eid nicht leisten wollten, kam auch ein Testament Heinrichs VI. zum Vorschein, worin er, um seinem Sohne die deutsche und sicilianische Krone zu verschaffen, dem Papste viel einräumte; das Testament scheint aber erdichtet zu sein. Bei der streitigen Wahl in Deutschland und dem Streit zwischen Philipp von Schwaben und Otto von Braunschweig spielte Innocenz eine schlaue Rolle. Beide wandten sich an den Papst, dieser demüthig jener mit Würde. Innocenz sezte zuerst ein weitläuftiges Gutachten auf und forderte die Fürsten zu ei-

ner neuen Wahl auf, und als das nicht geschah, behauptete er, in seinem Rechte den Kaiser zu krönen, läge auch das die Kaiserwahl zu prüfen; er bestätigte Otto IV. und that Philipp in
1205 den Bann. Philipp ließ sich nicht stören, sondern sich 1205
vom Erzbischof von Cöln zu Aachen krönen; von dem Bann
1207 wurde er 1207 durch Unterhandlungen losgesprochen, aber nach-
1208 her 1208 ermordet. Otto IV. blieb in seiner Demuth und schrieb sich deutscher König von Gottes und des Papstes Gnaden, gestattete die Appellation nach Rom, entsagte den Einkünften erledigter Bisthümer und versprach freie Wahl der Bischöfe. Er wurde in Rom gekrönt, fing aber gleich darauf an, seine alten Gerechtsame in Rom wahrzunehmen und die von Innocenz usurpirten Lehne, Ancona, Spoleto u. A. zu vergeben. Innocenz
1210 hatte ihn 1209 gekrönt, 1210 excommunicirte er ihn. Der Papst
1215 übertrug jezt seine Gunst auf Friedrich II., der 1215 in Aachen gekrönt und vom Papst auf die ottonischen Bedingungen bestätigt wurde. Dabei versprach er Sicilien vom deutschen Reiche abzusondern und einen Kreuzzug. Innocenz citirte aber nachmals Friedrich und Otto zum Schein vor sich, um ihre Ansprüche zu untersuchen, und erklärte sich für jenen.

In England hatte Innocenz auch bedeutende Händel. Der König Johann war sehr schwach, aber ungemein heftig. Es war in Rom eine streitige Wahl eines Erzbischofs von Canterbury gewesen, wo man heimlich einen Bischof wählen wollte, der König aber trat dazwischen und wählte einen andern. Innocenz wollte beide Bischöfe nicht anerkennen, sondern ernannte einen dritten, einen Kardinal. Johann wurde aufgebracht und schrieb gegen den Papst mit großer Heftigkeit. Innocenz drohte dagegen mit dem Interdict und ließ es auch wirklich bekannt machen, und das ganze Land mußte den Gottesdienst entbehren. Johann blieb lange Zeit standhaft, erklärte den Papst für abgesezt und drohte alle Kleriker nach Rom zu schikken, und dann möchten sie machen, was sie wollten. Der Papst excommunicirte

ihn nun persönlich, entsezte ihn, und trug dem französischen Könige Philipp August, dem alten Feinde desselben, die Vollziehung auf. Der Papst, dem am Kriege nichts gelegen war, schrieb jezt milde an Johann, und da dieser sich ihm in die Arme warf, machte er ihn schrittweise von allem los; das lezte war, daß Johann England und Irland vom Papste zu Lehen empfing und außer allen Abgaben einen Lehnskanon ausstellte.

Honorius III., Zeitgenosse Friedrichs II. und in viele Verwikklungen mit ihm verflochten, verbot, daß auf den Universitäten das bürgerliche Recht sollte gelehrt werden, sondern nur das kanonische Recht, weil dabei die falschen Decretalen konnten eingeschwärzt werden; auf jenes hatten sich immer die Könige berufen, namentlich Friedrich II. Das Verbot war aber zu unsinnig, als daß es hätte bestehen können; man las unter dem Namen des kanonischen Rechts das bürgerliche mit. Gregor IX., der Friedrichs Königreich eroberte, während dieser im Oriente die Sache der Kirche verfocht, und der die Inquisition einrichtete, verbot den Aristoteles zu lesen; auch das ging nicht durch. Aristoteles hatte in dieser Zeit sehr verschiedene Schikksale, bald wurden einzelne Bücher verordnet, bald er ganz verboten, bald war er nahe daran kanonisirt zu werden [a]). Gregor that Friedrich, obgleich dieser ihn 1235 gegen die unruhigen Römer be- 1235
schüzt hatte, 1239 wieder in den Bann und suchte ihn als Kezer 1239
erscheinen zu lassen. Die deutschen und französischen Stände erklärten sich aber gegen die Absezung des Kaisers und beriefen sich auf eine allgemeine Synode. Der Kaiser protestirte jedoch gegen eine solche in Rom, und da der Papst ihn verkezerte, ließ er sich examiniren und sandte sein Zeugniß auf das Concilium zu Lyon (1245), wo er aber dennoch excommunicirt und abgesezt wurde. 1245
Innocenz IV. (seit 1243) sezte das ganze deutsche Reich in 1243

a) Aristoteles sollte 1209 auf dem Concil zu Paris verbrannt werden; Friedrich II. ließ seine Werke 1224 übersezen und verbreitete sie in Italien. Schl.

Verwirrung durch diese Absezung Friedrichs; Heinrich Raspe in Thüringen und nachher Wilhelm von Holland wurden
1250 an seiner Stelle gewählt. Der Kaiser Friedrich starb 1250 und Conrad IV. folgte ihm, schlug den Papst und eroberte sein Königreich Sicilien wieder.

Alexander IV. hat auch großes Unheil im literarischen Fache ausgeübt, indem er der Universität Paris Unrecht gab in ihrer Opposition gegen die Bettelmönche, die hier einen Lehrstuhl errichten wollten a). Innocenz IV. hatte auf Bitten der Universität die Bettelorden eingeschränkt, und einer der pariser Lehrer, Wilhelm von St. Amour, schrieb eine Geschichte der Bettelmönche, de periculis ultimorum temporum, und dekkte darin auf, welch eine unnüze Last diese für die Gesellschaft seien;
1251 aber Alexander IV. hob 1251 diese Einschränkung wieder auf und verdammte öffentlich das Buch, zugleich aber auch unter der Hand das Evangelium aeternum. In diesem Buche wurde nämlich auf die beiden Bettelorden ein übermäßiger Werth gelegt; man theilte darin die ganze Geschichte in drei Perioden, die des Vaters, des Sohnes und des Geistes; die lezte sollte durch diese beiden Orden kommen und mit ihr eine höhere Erkenntniß als durch die Periode des Sohnes; es sei eine unvollkommene

a) Die Bettelmönche legten sich mehr, als es andere Mönche bisher gethan hatten, auf theologische Wissenschaften. Die Cistercienser hatten zwar Veranlassung dazu, wurden aber durch ihre Strenge auf einer andern Seite davon zurükkgehalten. Die Dominicaner und Franciscaner fingen an sich fleißig den Wissenschaften zu widmen, und gegen die Mitte des 13ten Jahrh. hatten sie Lehrstühle zu Paris. Dies gab aber Veranlassung zu großem Streit. Anfangs hatten sie freilich die Lehrstühle auf rechtem Wege erlangt; Alexander von Hales z. B. in Paris hatte den ordentlichen akademischen Cursus durchgemacht. Später aber sahen die Franciscaner und Dominicaner dies als ein Eigenthum des Ordens an, so daß dieser die akademische Würde ertheilen konnte, wem er wollte. Die Universität widersezte sich dem sehr und die Doctoren zerstreuten sich sogar eine Zeitlang. Es kam so weit, daß die ganze Universität Paris sollte excommunicirt werden.

Entwikklung und Theilung des absolut vollkommenen in Christo in der vorigen Periode. Wilhelm hatte nun in seinem Buche dargestellt, daß in diesen beiden Bettelorden nicht das gute zur Entwikklung kommen sollte, sondern daß in ihnen die Keime des Verderbens lägen. Alexander IV. hob auch die Excommunication auf, unter der die Beischläferinnen der Geistlichen gestanden hatten; ein förmlicher Triumph des Concubinats über die Ehe, der von der Seite des Oberhauptes der Kirche ausging.

Innocenz IV. hatte vor seinem Tode die Freude sagen zu können, seine größten geistlichen und weltlichen Feinde seien gestorben, das waren Conrad IV. und ein englischer Bischof Robert Grosthead, Bischof von Lincoln seit 1235, der sich 1235
mit aller Macht den Ausschweifungen der Geistlichen und den päpstlichen Anmaßungen widersezte, also erklärter Feind Innocenzs IV. war, welcher durch seine Gelderpressungen bekannt ist. Es war nämlich eine Zeit, wo die Päpste auf jede Weise sich zu bereichern suchten. Die Kreuzzüge kosteten dem Papst einen großen Theil seiner Einkünfte, und bei seinen weltlichen Händeln brauchte er Geld zu Bestechungen. Daher war es ein guter Fund für Innocenz, zu sagen, Es sei so gut, als wenn man nach Palästina reise, wenn man nur die Kosten der Reise an den heiligen Petrus schenke. Die englischen Könige mußten sich aber noch besonders gefällig gegen den Papst zeigen, weil sie die ihnen von den Baronen abgelokkte und von dem Papst für ungültig erklärte Magna charta nicht beobachten wollten, und daher bei allen Ueberschreitungen die päpstliche Unterstüzung brauchten. Grosthead widersezte sich zuerst, weil der Papst von ihm verlangte, einen sechsjährigen Knaben zum ersten Canonicus von Lincoln zu machen. Der Bischof erklärte, Er sei gehorsam gegen die apostolischen Befehle, dieser aber sei keiner, weil kein Apostel befehlen könne, einem die Seelsorge anzuvertrauen, der selbst nicht für sich sorgen könne. Papst und Kardinäle beschlossen, kein Aufsehen davon zu machen, und der Bischof beharrte in

seiner Opposition bis an seinen Tod und starb, als er eben in einer Schilderung des päpstlichen Verderbens begriffen war, also ein besserer Triumph als der des Innocenz.

Das Aussterben der muthigsten Kämpfer gegen den Papst, des hohenstaufischen Hauses, und das Aufhören der Kreuzzüge, geben uns wol einen schicklichen Punkt, hier inne zu halten und die Resultate entgegengesezter Art zu beobachten. Die Kreuzzüge waren auf der einen Seite eine Beförderung des Aberglaubens, schon in ihrer ursprünglichen Form, indem sie den Menschen Sündenvergebung gewährten, weil sie selbst mit zu den außer der Berufsthätigkeit liegenden Handlungen gehörten, was nachher auf ähnliche Unternehmungen übertragen wurde, wie Bekehrung der benachbarten Heiden durch Gewalt, sogar gegen christliche Fürsten, weil sie ärger seien als Saracenen; als ob die Kreuzzüge zur Vertilgung der Saracenen als eines schädlichen Volkes entstanden wären, so daß der Begriff der Kreuzzüge ganz verloren ging. Es kam also darauf hinaus, daß der blinde Gehorsam gegen das geistliche Oberhaupt das beste Mittel zur Sündenvergebung sei; auf die Gesinnung des handelnden kam hierbei gar nichts mehr an. Das war der sicherste Vortheil, den der Papst aus den Kreuzzügen zog. Auch der Ablaßkram nahm eine andere Gestalt an. Der Kreuzzugsablaß war eigentlich ein Wallfahrtsablaß zum heiligen Grabe; daraus folgte auch als etwas verdienstliches das Wallfahren zu den Gräbern der Apostel und Märtyrer, besonders zu denen des h. Petrus und Paulus, zum Grabe des h. Jacobus zu Compostella. Das Ablaßwesen bekamen dann besonders die Bettelorden; so der Portiuncula-Ablaß des Franciscaner-Ordens, aber nur an einem Tage im Jahre. Die Dominicaner wurden dagegen mit dem Rosenkranze ordentlich belehnt, sie haben ihn aber nicht erfunden, auch nicht einmal seine bestehende Form (150 Ave Maria mit 10 eingelegten Vaterunsern) gegeben, sondern er ist älter und nach und nach aufgekommen. Bonifaz VIII. sezte diesem

Wesen 1300 die Krone auf durch die Einführung des Jubel- 1300
jahres, das bald kleinere Perioden erleiden mußte; noch jezt wird es alle Vierteljahrhunderte gefeiert. Ebenso waren die Kreuzzüge eine reiche Quelle von Reliquien, die aus dem Oriente gebracht wurden. Auch wollte man gern Reliquien von Christo haben; dazu bedurfte es aber des Scharfsinns, etwas, was bei seinen Lebzeiten verloren gegangen, aufzufinden, wie Milchzähne, abgeschnittene Nägel und Haare und selbst Blut Christi. Diese Reliquienverehrung fand aber auch noch bedeutenden Widerstand. Ein Bischof, Guibert von Nogent (geb. 1053, st. 1124), sagte, Die Ausgrabung der Heiligen sei widernatürlich; es sei eine Scheu, die Todten in ihrer Ruhe zu stören, das Wunderthum reiche nicht zum Beweise der Wahrheit hin; obwol er dabei zugab, daß das Unwesen aus Liebe geschehe, die nur irre geleitet sei. Das that er in einem Buche de pignoribus Sanctorum. In der Schrift de corpore Domini bipartito sagt er, Man brauche nicht einzelne Theile Christi (Milchzähne, Nabelschnur), weil Christus sich uns ganz im Abendmahl hinterlassen habe. Maria habe in Jesu Kindheit nichts von ihm gesammelt; auch sei sie nicht so stolz gewesen, daß sie etwas von sich selbst auf die Nachwelt habe bringen wollen. Er behauptete darin auch, die Kirche wage nicht, die Himmelfahrt der Maria, welche schon ziemlich allgemein angenommen wurde, zu glauben. Hingegen als Bernhard sich dem Feste der unbefleckten Empfängniß widersezte, forderte er schon mit der Kirche das Fest assumtionis Mariae.

Entgegengesezte Wirkungen der Kreuzzüge waren aber, daß in Europa eine Kenntniß von einem Lande entstand, das die Menschen über ihren gewöhnlichen Gesichtskreis hinaussehen ließ, ferner die Kenntniß der arabischen Sprache, die Verbreitung mehrerer griechischen Bücher nach Europa; so wurde erst Chrysostomus in der Mitte des 12ten Jahrhunderts im Abendlande bekannt, und half die Exegese befreien von den Banden der kirchlichen Glosse. Friedrich II. wurde es besonders als Verbrechen beigelegt, daß

er arabische gelehrte um sich hatte und eine saracenische Colonie in Italien zu Nocera angelegt hatte; auch ein Grund zu der Beschuldigung der Impietät gegen ihn. Durch die Araber bekam man auch mehr Kenntniß und Uebersezungen vom Aristoteles, welche wieder in das lateinische übertragen wurden, und die auf die Ausbildung der Theologie ihrer Form nach einen bedeutenden Einfluß hatten.

Ehe wir aber hier ein paar bedeutende Männer heraushe-ben, müssen wir die Entstehung der Universitäten erwähnen. Der theologische Unterricht bestand bisher bloß in den bischöflichen Kathedralschulen seit Karl dem großen. Durch die erweiterte Weltkenntniß entstanden aber auch Schulen für andere Wissenschaften, nämlich zuerst eine große medicinische Schule zu Salerno und die Rechtsschule zu Bologna. Erstere, durch die Araber begründet, gab das Fundament zur Universität Neapel[a]), die andere entstand durch den Conflict der Rechtsverhältnisse in Italien; die Gegenstände waren römisches, deutsches, kanonisches Recht. An diese knüpften sich nun auch Lehrstühle für Theologen, die aber nirgends bald so blühend wurden wie in Paris. Dort bildeten die Scholares eine große Gemeinschaft, Universitas magistrorum et discipulorum. Sie, die einen bedeutenden Theil der pariser Bürgerschaft ausmachten, bekamen bald große Freiheiten von den französischen Königen, nachher auch vom Papste, im Gefühl, daß das Institut nicht bloß territorial sei, sondern allgemein europäisch; und eine solche Autorität hatte nur der Papst. So z. B., als sie sich vom Papste ausbaten, daß die Bettelmönche möchten von allem Zusammenhange mit der Universität ausgeschlossen sein. Innocenz IV. gab es zu, Alexander aber hob es wieder auf, daher die Dominicaner und Franciscaner bald die bedeutendsten Scholastiker und die zwei Hauptparteien auf der Universität wurden.

---

a) Friedrich II. befahl seinen Unterthanen, bloß zu Neapel zu studiren. Schl.

Merkwürdig sind hier Johann von Salisbury, auch Parvus genannt (st. 1182), Schüler des Abälard und Wilhelms 1182
von Champeaux, einer der gelehrtesten Männer dieser Zeit. Canonicus von Canterbury zur Zeit Bekkets, stant er ganz auf der Seite des Erzbischofs, floh mit ihm aus England und kehrte mit ihm zurükk; nach dessen Ermordung ging er nach Italien, wo er starb. Er war im wissenschaftlichen Gebiete ein außerordentlich freisinniger Mann. Daß er keine theologischen Schriften hinterlassen und auch in der Theologie nicht lehren wollte, ist denen zuzuschreiben, welche die Wissenschaft in so beengende Formen einschränken wollten; seine zwei Bücher Polycraticus und Metalogicus geben seine ganze Ansicht über die damalige Zeit, jenes in politischer, dieses in wissenschaftlicher Hinsicht. Wir führen ihn daher an, um zu zeigen, welche Widersprüche sich in dieser Zeit in Einem Manne finden; daß Bekket, wenn er auch aus Prinzipien handelte, doch so handelte, daß kein weltliches Regiment dabei bestehen konnte, und doch konnte ein so freisinniger Mann ihm dienen. So sehr er für die päpstliche Autorität war: so erstaunlich freisinnig ist er in seinen persönlichen Verhältnissen mit den Päpsten. Seine Gespräche mit Hadrian IV. sind eine vortreffliche Persifflage zum scholastischen Zeitalter: der Papst fragt ihn, was er vom päpstlichen Wesen halte, und er sagt nach Art der Quästiones, Einige führen dafür das an, andere das; ich getraue mir nicht darüber zu entscheiden. — Der zweite ist Wilhelm, Bischof von Paris (st. 1249), in seiner Theologie 1249
ein freier wissenschaftlicher Mann; was aber den Inhalt betrifft: so hat er sich nicht über die kirchliche Tradition erhoben. Außer ihm sind aber als Fortbildner des abälardschen Lehrbegriffs Alanus de Insulis und Alexander ab Hales zu merken.

Alanus von Lille (de insulis) lebte in der lezten Hälfte des zwölften Jahrhunderts (st. 1203) und gehörte ganz zur spe- 1203
culativen Schule des Anselm. Seine erste Schrift ist de arte fidei catholicae; er sagt darin, Die ungläubigen, Muhamedaner

und Ketzer könne man nicht durch die Bibel oder Autorität der Kirche überzeugen, diese solle daher sein Buch rein auf dem Wege der Vernunft belehren. Das zweite Werk, seine Regulae theologicae, ist von derselben Art und geht ganz denselben speculativen Gang. Im ersten Werke spricht er das freilich aus, Gott könne nicht wissenschaftlich sondern bloß durch den Glauben erkannt werden; das ist aber nicht so zu verstehen, daß er vom Glauben als dem allgemein zum Grunde liegenden ausgeht, sondern daß er den Glauben als etwas zwischen der δόξα und ἐπιστήμη in der Mitte liegendes betrachtet, das Dasein Gottes demonstriren wollte, nachher aber abschweifte, weil man von Gott nicht adäquat reden könne. Nachher geht er von Axiomen aus, Gott sei die höchste Ursache von allem, Gott in allem und alles in ihm, er ist alles causative. Bald kommt er dahin zu demonstriren, daß Gott ohne zufällige Beschaffenheit sei, und bald dahin, daß man das „Gott sei" und „er sei die höchste Ursache" nur auf eine uneigentliche Weise sagen könne. Beim Begriff der Ursache geht er aus von einem verursachten, dem allgemeinen Sein; nachdem aber das gefunden, demonstrirt er aus dem Begriff der Liebe Gottes die Nothwendigkeit der Schöpfung, obgleich er behauptet, man könne von Gott nur uneigentlich reden. So geht das ganze bis zu allen kirchlichen Lehren fort; die Tendenz ist also, das ganze Christenthum zu demonstriren und den Glauben aus der Demonstration hervorzubringen. Unbestimmter lag das schon in Anselms Cur deus homo? Zuerst ist von dem nothwendigen die Rede, wie er aber hernach auf das eigentlich christliche kommt, ist bloß von dem Gott anständigen die Rede, etwas, wobei man gar nicht demonstriren kann. Nun demonstrirt er, wie es Gott anständig gewesen sei, den Menschen nach dem Fall auf diese und auf keine andere Weise als unendliche Genugthuung zu erlösen. Wo er vom gegebenen und verursachten ausgeht, sagt er, vorausgesezt daß, wo Materie, auch Form ist, beides zusammengenommen gebe die Substanz; beide sind ja

aber doch nie für sich da, sondern nur zusammen. Nun sagt er hernach, jede Substanz habe drei Ursachen, Materie, Form und ihre Zusammensezung, leztes als Ursache der Substanz, was also nicht besteht. Darauf baut er seine Trinitätslehre, der Vater die Ursache der Materie, der Sohn die der Form, der Geist die der Zusammensezung. Wie will man aber nun beweisen, daß gerade die Ursache der Form erlösen mußte? Man sieht, daß mit der ganzen Speculation nicht viel herauskommt, aber speculativ betrachtet kommen auch schöne Sachen in ihm vor.

2) Regulae theologicae enthält mehr kurze Säze, worunter platonische und aristotelische, wie den Unterschied zwischen dem überhimmlischen, himmlischen und unterhimmlischen; im ersten sei die Einheit ἓν, im himmlischen der Gegensaz, die Aequalität, und im unterhimmlischen die Vielheit. Hier eine neue Demonstration der Trinität. So sagt er, Monas gignit monadem et in se suum reflectit ardorem, der Sohn und Geist; so sagt er ferner, Im Vater sei unitas, im Sohne die aequalitas, im Geiste nicht die pluralitas, sondern die connexio unitatis aequalitatisque [a]). Ein Ausdrukk für das göttliche Wesen in ihm ist, (7.) Deus est sphaera intelligibilis, cujus centrum ubique est, et peripheria nullibi, d. h. der Begriff der Unendlichkeit. Hernach geht er alle partes orationis durch und sagt darin, daß alle Nomina adäquater von Gott gebraucht werden können als die Verba; etwas vollkommen aristotelisches. Aristoteles sagt, Das Verbum sei etwas von einem andern ausgesagtes, also das Prinzip der Zusammensezung; Gott sei aber das schlechthin einfache, folglich könne alles auf Zusammensezung Bezug habende nur uneigentlich von ihm gebraucht werden. Wenn ich aber sage, Gott ist die Liebe, warum soll das eigentlicher sein, als Gott liebt? mir scheint es umgekehrt; das Nomen mit der Copula ist

a) (2.) In supercoelesti unitas, in coelesti aequalitas, in subcoelesti pluralitas. Schl.

erſt eine Auseinanderziehung des Zeitworts. (68.) Omnia in quantum sunt, bona sunt; daraus folgt doch, das peccatum iſt als peccatum nichts. (93.) Ex fide dicitur justificari homo; das iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob die justificatio aus dem Glauben käme; ſie kommt aus der Gnade, aber der Glaube giebt dazu die Anleitung, die Richtung zur Gnade ex articulo fidei, aus dem Glaubensartikel von der göttlichen Gnade [a]). Da hat er alſo der satisfactio aus den Werken einen freien Spielraum laſſen wollen. Eine Parallele zieht er zwiſchen der Begnadigung des Menſchen, der Incarnation des Menſchen und den Sacramenten; hier ſezt er unter Thesis den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen, den er der Vermehrung und Verminderung fähig ſezt; erſteren nennt er hypothesis, lezteren apothesis. Gott ſteige herab in unſern verringerten Zuſtand und werde ſo humanatus „descendens ab apothesi suae naturae per caritatem in hypothesin nostrae miseriae." Der Menſch werde deificatus ſich erhebend per caritatem in apothesin gratiae [b]). In
1215 Beziehung auf die Transſubſtantiation, welche ſeit 1215 kanoniſch geworden war, ſagt er, Die accidentia, welche übrig bleiben, ſeien sine subjecto [c]); ſie konnten aber auch eben ſo gut in der Luft ſein. Bei den ſieben Sacramenten geht er ins

a) (93.) Ex fide dicitur justificari homo, non quod ex ea sit justificatio sed quia procedit ex articulo fidei i. e. ex gratia, ad quam nos dirigit fides. (63.) Homo gratiâ a spiritu habet posse quo velit; gratia in spiritu habet velle quo possit. Schl.

b) (99.) Sicut homo per caritatem a thesi suae naturae in apothesin gratiae adscendens est deificatus: ita Deus per caritatem ab apothesi suae naturae in hypothesin nostrae miseriae descendens est humanatus. NB. apothesis iſt extasis superior und hypothesis extasis inferior; die superior geſchieht condicente intellectu, qui comprehendit invisibilia. (100.) Humana natura unita est divinae, ut substantiae diversitas sit in uno et naturae proprietas maneat in unito. Schl.

c) (107.) Sicut creator factus creatura per creaturae susceptionem: ita creatura fit corpus creatoris per creaturae transsubstantiationem. NB. de accidentibus, quae remanent, potest dici, quod sint sine subjecto. Schl.

spielende über; er stellte auf (113.) Baptimus sacramentum fidei, Confirmatio spei, Eucharistia caritatis, Extrema unctio poenitentiae. Sein Ehrennahme ist Doctor universalis.

Der zweite ist Alexander ab Hales (Doctor irrefragabilis), der erste Doctor der Theologie aus dem Franciscanerorden in Paris. Er war in Gloceſterſhire geboren, studirte und lehrte in Paris Philosophie, Theologie und kanonisches Recht, wurde 1222 Franciscaner und starb 1250. Er ging auch davon aus, 1250
die Theologie sei eigentlich keine Wissenschaft, sondern eine Weisheit. (Abälard hatte gesagt, die Theologie seien Güter, zu deren Festhaltung man Weisheit brauche.) Nun könne nicht höheres von geringerem, sondern nur gleiches von gleichem erkannt werden, also Gott nur unvollkommen von der Vernunft. Solche Erkenntnisse nimmt er zwei an, eine durch die Schöpfung vermittelte und eine durch die Gnade des Glaubens. Er unterscheidet ein causatives Sein Gottes in allen Dingen und ein besonderes Dasein Gottes durch die einwohnende Gnade, das er nicht bloß auf den Menschen, sondern auch auf das Sein Christi im Abendmahl bezog. In Beziehung auf die Trinitätslehre sagt er, daß der Name Person, wenn er auch nicht in der Schrift vorkomme, doch nicht ohne göttliche Eingebung entstanden sei. Ferner behauptete er, Gott könne die menschliche Natur nicht in ihrem gegenwärtigen Zustande erschaffen haben, weil er sie sonst in die Nothwendigkeit versezt hätte zu sündigen. Leider ist er auch der erste, der den päpstlichen Ablaß rechtfertigt aus dem Schaze der guten Werke, „Christus habe nicht bloß die schuldige Genugthuung geleistet, sondern es gäbe noch merita supererogationis, und Zusäze dazu hätten die Heiligen gemacht, die mehr gethan, als sie zu thun schuldig seien. Beides bilde den Schaz der Kirche, und die Erlaubniß davon auszutheilen hat Christus mit dem Schlüssel zum Himmelreich dem Apostel Petrus gegeben. Die Genugthuung (satisfactio) bestehe in Gebeten, Fasten und Almosengeben; das erste die Genugthuung für Gott, das

zweite für sich selbst, das dritte für den nächsten. Zum Fasten gehört auch die Selbstpeinigung (mortificatio carnis), während der Fasten kann man aber Fische essen, weil sie Christus nach seiner Auferstehung gegessen. Sein Aristoteliſiren verleitete ihn auch ein Fatum anzunehmen, es aber nur als göttliche Prädestination auf die untergeordneten Ursachen beziehend; diese von Gott geschaffen brächten das und das von selbst hervor. Gott hat also eine ewige Vorhererkenntniß, die aber ein Ende nimmt. Er nahm auch einen Einfluß der Gestirne auf den Menschen an.

Wir waren in der äußeren Geschichte bei Alexander IV.
1251 stehen geblieben, der 1251 Nachfolger Innocenz IV. geblieben war. Er hob das Verbot des Vorgängers gegen die Bettelmönche auf der Universität Paris auf, und verbot einige Schriften gegen die Bettelmönche, unter andern das Buch Wilhelms von St. Amour de periculis ultimorum temporum. Alexander IV.
1259 erkannte 1259 Richard von Cornwallis als römischen König an, hatte aber in politischen Händeln genug zu thun, um Sicilien gegen Manfred zu behaupten; diese Händel hinderten ihn, etwas bedeutendes in kirchlichen Angelegenheiten zu unter-
1261 nehmen. Urban IV. (1261) bot Sicilien Carln von Anjou
1264 an, den die Römer zugleich zum Senator erwählten. Unter ihm hatte eine Nonne die Offenbarung, daß der Kirche ein Fest Noth thue, um die Transsubstantiation recht zu zeigen, das Frohnleichnamsfest, so wie die Franciscaner (aber nur in den Kirchen ihres Ordens) das Fest der unbeflekkten Empfängniß Mariä feierten. — Michael Paläologus trieb den Papst zu einem Kreuzzuge und bot eine Kirchenvereinigung an,
1265 doch wurde nichts daraus. Clemens IV. (1265) war ein ge-
1266 borner Unterthan Carls, Manfred blieb 1266 in einer Schlacht
1268 und Carl blieb im Besiz von Sicilien; Conradin zog 1268 in Rom ein, verjagte den Papst, verlor aber durch Unvorsichtigkeit die schon gewonnene Schlacht, und wurde von Carl gefangen und enthauptet. — Gregor X. wurde erst nach zweijährigen Zwischen-

raume 1271 durch Compromiß gewählt, da sich die Cardinäle 1271
durchaus nicht vereinigen konnten; er befand sich grade auf einem Kreuzzuge. Er mischte sich sehr in die deutschen Angelegenheiten, ließ nach Richards Tode an die Stelle des Alphons, den er zur Entsagung bewog, einen neuen König wählen, Rudolph von Habsburg, der ihm alles in Italien bestätigen mußte, was Friedrich II. und Otto IV. bewilligt hatten. Gregor ließ 1274 zu Lyon eine große Kirchenversammlung halten, 1274
um einen Kreuzzug zu veranstalten und um deswillen die Vereinigung mit den Griechen zu bewirken; auch griechische Geistliche waren zugegen, welche sich entschlossen, den Zusaz filioque anzunehmen; aus der Sache wurde aber nichts. Gregor X. gab hier auch eine neue strenge Regel zur Beschleunigung der Papstwahl, das jezige Conclave; an dem Orte, wo der Papst starb, sollten die Cardinäle 10 Tage warten, ob vielleicht noch andere kämen, dann eingeschlossen werden, und wenn sie in drei Tagen nicht fertig würden, durch magere Mahlzeit gezwungen werden. Ihm folgte 1276 Innocenz V., der erste Dominicaner, 1277 1276
Nicolaus III., welchem Rudolph eine neue Urkunde über alle 1277
Länder der römischen Kirche ausstellte und allen kaiserlichen Rechten im Exarchate entsagte. Einer seiner Nachfolger, Johann XX. oder XXI., hob aber die Verordnung vom Conclave wieder auf. Ein späterer, Martin IV. (1281), ein Franzose, mußte sich we- 1281
gen Unruhen in Rom und Viterbo zu Orvieta krönen lassen; er excommunicirte schon wieder den Kaiser Michael Paläologus, weil dort die alte griechische Lehre wieder hergestellt ward, und Carl von Anjou hatte auch große Lust, Constantinopel wieder einzunehmen. Dagegen unterstüzte Michael den Peter von Arragonien und Johann von Procida; Martin sicherte aber Carls Vertheidigern einen Kreuzfahrerablaß und Peter von Arragonien verspottete das Interdict. Martins IV. Nachfolger in einer sehr kurzen Zeit, Honorius IV. (1283) und Nicolaus IV. (1288), wa- 1283
ren für Päpste sehr unterrichtete Männer, die aber beide mit den 1288

sicilischen Angelegenheiten vollauf zu thun hatten; ersterer war noch dazu gichtbrüchig. Nicolaus war vorher General der Franciscaner-Ordens gewesen und hatte als solcher unbekannt gebliebene Commentarien über Petrus Lombardus geschrieben. Unter Nicolaus IV. brachten Engel das heilige Haus der Maria nach Loretto, nachdem sie es auf drei Jahre in Dalmatien niedergesezt hatten. Man schikkte zur Untersuchung nach Galiläa, und siehe da, es fehlten diese Stuben in dem Hause. Wohl zu merken, die Relation ist aus dem 15ten Jahrhundert, die Wahrheit aber noch nicht ausgemittelt. Nachher baute man eine Kirche um das Haus, und so entstand der große Schaz der heiligen Frau zu Loretto.

Nach Nicolaus' IV. Tode blieb zwei Jahre lang der päpstliche Stuhl unbesezt. Auf den Vorschlag einiger Cardinäle wählte man einen frommen neapolitanischen Einsiedler, der sich Cö-
1294 lestin V. nannte. Er stiftete sogleich den Cölestiner-Orden, erneuerte das Gesez vom Conclave, blieb aber immer in Neapel und hatte durchaus nicht Lust sich in weltliche Angelegenheiten zu mischen. Daher ließ man ihm auch keine Ruhe, man bewog ihn abzudanken, und Cardinal Cajetanus kam ihm durch Erscheinungen dabei zu Hülfe. Er versammelte die Cardinäle, las eine Akte vor, worin er seinen Wunsch und sein Recht zur Resignation nachwies, und es wurde nun der Cardinal Cajetan als Bonifacius VIII. gewählt, Cölestin aber nicht in die Einöde gelassen, sondern ins Gefängniß geworfen und mußte Hungers sterben, weil Bonifacius glaubte, daß eine Partei die Gültigkeit der Entsezung bestreiten würde. Das geschah auch von Seiten des Grafen von Colonna und mehrerer Cardinäle; Bonifacius that sie zwar in den Bann, hatte aber fortwährend mit dieser Partei zu thun, und sie beförderte auch seinen Sturz.

Bonifacius schrieb bald nach seiner Thronbesteigung einen anmaßenden Brief an König Philipp IV. von Frankreich, worin er behauptete, daß der König ihm in weltlichen und geistli-

chen Angelegenheiten unterworfen sei; der Papst sei der allgemeine Beichtvater und die Regierungsangelegenheiten seien sittliche Handlungen. Er gab es für manichäisch aus, wenn man behaupte, die geistliche und weltliche Macht müssen gesondert sein; man nehme darnach zwei Mächte an und das sei so gut, als wenn man zwei Grundwesen annehme. Philipp schrieb wieder sehr hart, nannte ihn Tua maxima fatuitas und ließ sein Schreiben öffentlich verbrennen. Um aber sicher zu gehen, versammelte er die Stände seines Reiches, und diese standen auch alle auf seiner Seite; die Kleriker schrieben an den Papst, die Stände an die Cardinäle in den härtesten Ausdrükken. Bonifacius erließ nach dieser Synode 1302 die Bulle Unam sanc- 1302
tam ecclesiam catholicam, welche die Unterordnung des weltlichen unter das geistliche in geschraubten Ausdrükken vorträgt; er erklärte daneben, daß er nicht meine, daß der König sein Land von ihm empfangen, er müsse ihm nur in weltlichen Angelegenheiten erklären, was gut und sittlich sei. Er gab hierauf auf Veranlassung einer von Philipp erhobenen Steuer in der Bulle Clericis laicos das Gesez von der Steuerfreiheit der Geistlichen. Der König, um ihm recht zu schaden, verbot jezt alle Ausfuhr an Geld, Edelsteinen und Lebensmitteln aus seinem Lande, den Handel mit Italien, also auch den mit Reliquien, welche in Unzahl aus Italien kamen. Er versammelte noch einmal, da Bonifaz mit dem Interdict drohte, 1303 die Stände unter dem 1303
königlichen Kanzler Wilhelm von Nogaret, und weltliche und geistliche sezten eine Menge von Beschuldigungen gegen den Papst auf, appellirten an ein künftiges Concil und an den an Bonifaz Stelle zu ernennenden Papst, und luden die Cardinäle zu einer neuen Papstwahl ein; auch die Universität Paris und die Dominicaner in Paris traten diesen Klagen und der Appellation bei. Es ist dies ein wichtiger Schritt, der Wunsch, die Macht des Papstes durch eine früher bestehende Einrichtung, die Concilien, zu beschränken, obwol man sich auch hiervon nicht viel

versprechen konnte. Dazu gehörte freilich auch noch die Uebereinstimmung sämmtlicher europäischer Fürsten, welche nicht leicht war. Philipp schikkte diese Beschlüsse an den Papst, nach Deutschland und England, und bat den Papst das Concil auszuschreiben. Der Papst gerieth in Wuth, berief eine päpstliche Synode und führte nichts weniger im Schilde, als Philipp förmlich abzusezen. Allein der französische Gesandte Nogaret hatte für diesen Fall die nöthigen Instructionen. Mit Hülfe der Partei der Colonnas wurde der Papst in seinem Schlosse Anagni überfallen und gefangen genommen. Er benahm sich mit großer Würde; man begnügte sich mit seiner Bewachung, bald aber wurde er von seiner Partei befreit und im Triumphe nach Rom geführt, wo er bald darauf in Anfällen von Wahnsinn starb. Es war dies der höchste Punkt in Bezug auf das Aussprechen von Grundsäzen, daß die weltliche und geistliche Macht der päpstlichen untergeordnet sei. Nun wendete sich das Blatt; Philipp IV. und dem aragonischen König Peter gebührt der Ruhm, der päpstlichen Macht siegreich widerstanden zu haben [a]).

Zweites scholastisches Zeitalter.

In die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts fällt auch die übrige Blüthe der scholastischen Theologie. Wir haben hier vier Männer besonders in Betracht zu ziehen, Albertus Magnus und Thomas von Aquino, seinen Schüler, beide Dominicaner, Bonaventura und Johannes Scotus, beide Franciscaner. Albertus ist der ältere, Thomas und Bonaventura Zeitgenossen. Der erste ein Deutscher, die beiden andern Italiener, der lezte ein Engländer.

---

a) Bonifaz hatte sich auch angemaßt über Albrechts Tüchtigkeit zur Kaiserwürde zu entscheiden und Ludwig IX. canonisirt. Schl.

Albertus M. von Bolstedt, geb. kurz vor 1193 in Lauin- 1193
gen, starb 1280. Er machte seine Studien in Bologna, trat 1280
zeitig in den Dominicaner-Orden und wurde sein Provincial in
Deutschland. Er wurde 1260 Bischof von Regensburg, resi- 1260
gnirte aber nach drei Jahren und blieb bis zu seinem Tode im
Dominicaner-Kloster zu Cöln. Er commentirte den Aristoteles
und unter seinen Büchern besonders die naturwissenschaftlichen,
experimentirte auch und kam in den Ruf der Magie. Doch
kannte er von den alten eigentlich weiter nichts als Aristoteles
und Cicero und war ein schwacher Grieche. Unter seinen theo-
logischen Werken sind die Hauptsachen ein Commentar über den
Lombardus und die Summa theologiae, auch nach Lombardus.
Er behauptete eine Erkennbarkeit Gottes, machte daher nicht den
Unterschied zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaf-
ten. Das Dasein Gottes bewies er aristotelisch durch den Be-
griff des primus motor, den nichts in Bewegung sezen kann.
Sodann polemisirt er gegen die Mannigfaltigkeit gleichzeitiger
oder auf einander folgender Welten, auch gegen die Ewigkeit der
Welt, obgleich das dem Begriffe des primus motor nicht ent-
spricht; denn dann hätte Gott ein äußerliches Motiv, das ihn
in Bewegung sezte, die Welt zu schaffen. Es ist das aber das
Wesen des Scholasticismus, auszugehen von Speculationen, dann
aber einzuhalten, wo es dem kirchlichen widerspricht, und rechts
und links umzulenken, wenn man die kirchliche Lehre beweisen
wollte. In Bezug auf die Transsubstantiation sagt er, sie sei
schwer zu verstehen, man müsse sie aber der heiligen Väter we-
gen beibehalten. Hier zeigt sich das Unvermögen auf seinen
höchsten Stufen. Albertus konnte sagen, Die Lehre ist nicht bi-
blisch und also nicht nothwendig, wenigstens nicht nothwendiger
wie die andere Vorstellung von dieser Sache; sein Zurükkgehn
auf die heiligen Väter ist aber auch kein anderes, als auf die
heiligen Väter des lateranensischen Concils 1215. Insofern ist 1215
uns also Alexander von Hales lieber, der ehrlich an die Trans-

substantiation glaubt a), Albertus konnte aber bei dieser Vorstellung nicht daran glauben. Aus den Schriften Alberts geht noch hervor, daß damals schon den Laien die Communion ohne Kelch gegeben wurde, und ihre Zulässigkeit beweist er durch das Wunder, daß die Hostie oft beim Brechen geblutet habe, also das Blut schon in dem Leibe enthalten sei. In Beziehung auf Maria wirft er die spizfindige Frage auf, Ob die Sendung des Engels an sie nothwendig gewesen sei? Er sagt, Zwischen Maria und Gott habe es keine Entfernung gegeben, daß daher die Sendung nicht nothwendig gewesen sei, und wenn der Engel ihr die Verheißung gegeben hätte: so sei nach dem Saze „Geben ist seliger denn Nehmen" der Engel seliger gewesen als Maria, was nicht angehen könne. Er beweiset aber wieder die Nothwendigkeit daraus, Es hätte die Empfängniß der Maria eine lobenswürdige Handlung sein müssen, und die müsse vor allem aus freiem Entschlusse geschehen; Maria müsse also nothwendig dazu ihre Einwilligung gegeben haben. Er wirft noch die Frage auf, Ob Maria dem Petrus als Papste gebeichtet habe; ganz im Streite mit der prätendirten Sündenlosigkeit. Er sagt, sie hätte bei ihrer Liebe zu Johannes davon eine Ausnahme gemacht. Dann fragt er, Ob Maria, die bei ihrer Vollkommenheit auch keine Unwissenheit besessen haben könne, die Theologie des Lombardus verstanden habe? und nach Gründen pro und contra wird die Frage bejaht. Ob es sich für sie geschikkt habe, dem Fleische nach edel zu sein? u. dgl. Solche Fragen über die Maria wurden sogar Ursach zu einer Spaltung zwischen Thomisten und Scotisten.

1220 1274 Thomas von Aquino und Bonaventura waren beide geboren in der Decade 1220 und starben beide 1274, der

a) Alexander erklärte auch die Communion ohne Kelch für statthaft und für alte kirchliche Gewohnheit. — Die Frage, Ob, wenn nach der Einsegnung der Leib Christi als Knabe erschiene, man ihn essen dürfe, verneinte er. Schl.

erstere auf seiner Reise zum, der andere auf dem Concile zu Lyon. Bonaventura (Doctor seraphicus), eigentlich Johannes von Fidanza, war ein Florentiner und von seiner Mutter durch ein Gelübde dem Franciscaner-Orden gewidmet, dessen General er 34 Jahr alt und Cardinal ward. Canonisirt wurde er 1482. Er hat größtentheils zu Paris gelebt, wurde 1482 mit in die Streitigkeiten der Universität Paris verwikkelt, und schrieb gegen sie für die Bettelmönche De paupertate Christi und gegen die Schrift des Wilhelm von St. Amour, Pro pauperibus contra Girardum Abbivillum und Biblia pauperum, eine populäre Anleitung. Er ist zwar noch der scholastischen Methode gefolgt, dabei aber auch zugleich ein mystischer Theolog gewesen. Es ist schon oben gezeigt, daß beides nicht mit einander streitet; das scholastische ist bloß die Methode und das mystische, als die Richtung auf die innere Erfahrung, steht doch nicht im Streit mit theoretischen Auseinandersezungen. Nur das ist wol gewiß, daß wo eine große Liebe zu dieser Richtung ist, keine Neigung zu dieser Methode da ist. Wir bemerken aber auch beim Bonaventura eine gewisse Freiheit in neuen Compositionen, die andere nicht haben. Es giebt zwei verschiedene theologische Compendien von ihm, ein Breviloquium und ein Centiloquium; in beiden herrscht eine verschiedene Ordnung, er folgt aber in keiner dem Lombardus, den er doch commentirt hat. Im Breviloquium handelt er in 7 Abschnitten von der Trinität und dem göttlichen Wesen, von der Schöpfung, vom Sündenfall und von der Sünde, von der Incarnation des Worts und der Erlösung, von der gratia, von den Sacramenten als Mittel diese gratia zu erhalten, und vom judicium oder der Eschatologie. Eine andere merkwürdige Schrift von ihm, Reductio artium liberalium ad theologiam, bezog sich auf das Verhältniß der Wissenschaften zur Theologie. Darin stellt er eine Abstufung der Erkenntniß auf; er unterscheidet äußere, untere, innere, höhere. Eigentlich keine strenge Theilung; man sieht aber nicht gleich die Ge-

meinschaft von beiden Gegensäzen: die äußere ist die, welche sich von dem Menschen nach außen hin erstrekkte, alle mechanische Erkenntniß, die innere ist die Art, wie der Mensch die Dinge in sich aufnimmt, das ist die Philosophie; die untere ist die sinnliche, Erkenntniß, die höhere ist die der Schrift. Man möchte also lieber zusammenstellen die mechanische Erkenntniß mit der sinnlichen und die höhere Erkenntniß mit der inneren; das leztere das rein menschliche, das erstere die Offenbarung. So kommen wir auf seine Vorstellung, Alles ist unzureichend ohne die leztere, alles bekommt seine eigentliche Bedeutung und Zusammenhang erst durch die leztere.

Es ist eine Eigenthümlichkeit bei ihm, das man auch unter das mystische rechnet, ein Spiel mit Zahlen, die bei ihm aber bloß in einem Festhalten an der Zahl besteht, die er nicht gern in seiner Eintheilung überspringt. In der Trinitätslehre geht er davon aus, Es kann nur zwei emanationes im göttlichen Wesen geben, die eine ad modum naturae (generatio) der Sohn, die andere ad modum voluntatis (spiratio) der Geist; die emanationes sind substantificae, also drei Personen. Man sieht, daß hier keine eigentliche Trinität herauskommt; das, wovon beide Emanationen sind, und diese Emanationen selbst lassen sich nicht gleichstellen, es kommt immer eine subordinatianische Vorstellung heraus. Etwas ähnliches findet sich beim Aquino, der Verstand und Willen als die substantifizischen Aeußerungen Gottes sezt. Es kommt also der alte Fehler wieder heraus, daß das göttliche Wesen und die erste Person nicht zu sondern sind. — Die 7 Sacramente waren durch den Lombardus aufgestellt; Bonaventura deducirte die Zahl: einmal bezogen sie sich auf die siebenfache Gnade (die 4 moralischen Tugenden und die 3 theologischen), dann aber, weil sie als Heilungsmittel in Bezug auf die Sünde angesehen werden, bezog er sie auch auf eine siebenfache Krankheit: die Taufe das Sacrament für die Erbsünde, die Buße das Sacrament für die tödtlichen Sünden und die lezte

Oelung das Sacrament für die erläßlichen Sünden, die Priesterweihe bezieht er auf die Unwissenheit, die Ehe auf die Begierden, die Firmelung auf die Schwachheit, das Abendmahl auf die Bosheit. Die lezten vier sind die Sündenstrafen, die ersten drei die Schuld. Die armen Laien haben also für die Unwissenheit kein Sacrament, und die armen Geistlichen kein Sacrament für die Begierden.

In mehreren Punkten findet sich auch manches interessante. So sagt er in Bezug auf die Ehelosigkeit der Geistlichen sie vertheidigend, In der ersten Kirche seien Mönche oder schon Verheirathete Priester geworden, dort sei auch die Ehelosigkeit nicht so nothwendig gewesen, weil die Geistlichen bescheidener, in geringerer Anzahl und mäßiger in der Ehe waren und die Kirche ärmer gewesen sei. Also eine gute Einsicht in das Verderben der Kirche. Doch sagt er, Es würde wol besser sein, weil Mäßigung und Keuschheit doch nicht erreicht werden könnten, zum früheren Gebrauch zurükkzugehen und dem niederen Clerus, nach Art der morgenländischen Kirche, die Ehe zu erlauben. — Von der Maria sagt er, Sie sei erst geheiligt worden, nachdem sie die Erbsünde angenommen; doch ist er auch nicht kärglich in seinen Lobsprüchen auf sie, Sie sei admirabilis propter potestatem, venerabilis propter sanctitatem, ineffabilis propter divinorum omnium ubertatem. Er hat auch die Frage über die Bestrafung der Kinder, die in der Erbsünde gestorben sind ohne getauft zu sein, behandelt, und da sagt er, Sie könnten doch nicht in die Hölle kommen, sondern würden nur nicht des Anschauens Gottes gewürdigt [a]).

Thomas von Aquino (Doctor angelicus), geb. 1222 zu Roccasicca, aus einem ansehnlichen adlichen Geschlechte Italiens, wurde auf der Schule zu Monte Cassino unterrichtet, wurde dort gegen den Willen seiner Eltern Mönch und trat in den 1222

a) Seine Schrift Pharetra ist eine Sentenzensammlung. Schl.

1243 Dominicaner-Orden 1243. Er lebte nachher zu Paris und war der erste, der aus einem Bettelorden dort auf päpstlichen Befehl
1253 von der widerstrebenden Facultät 1253 zum Doctor der Theolo-
1257 gie kreirt ward. Urban II. befahl ihm eine Schrift für die Vereinigung der orientalischen und occidentalischen Kirche aufzusezen,
1274 und Gregor X. verlangte, er solle sie 1274 mit auf das Concil zu Lyon bringen, um auf ihrem Grunde zu unterhandeln; er starb aber auf der Reise dahin. Seine Hauptwerke sind sein Commentar a) über den Lombardus und seine Summa universae theologiae. Leztere hat man für unächt gehalten und für aus seinen mündlichen Vorträgen nach seinem Tode aufgesezt, doch ist das nicht wahrscheinlich, wenigstens ist alles darin seiner Ansicht angemessen. Er sagt, Er halte es für den Glauben nachtheilig, die Trinität aus der Vernunft beweisen zu wollen, er wolle sie nur erörtern; es sei unmöglich a priori auf die Trinität zu kommen. Er verwirft also alle Analogie als nicht ursprünglich, dagegen hat er viel Erfindungen späterer Zeit durch seine Auseinandersezungen geheiligt. Albertus hatte den Ablaß erklärt als remissio poenae ex thesauro supererogationis perfectorum; Thomas geht darin weiter und sagt, Der Ablaß sei begründet durch die Vereinigung des mystischen Körpers, der Kirche, weil die Mittheilung die vollkommenste. Das ist wahr, aber die Mittheilung der Sünde ist es eben so gut, und die Dispensation des Oberhauptes der Kirche stößt dies Prinzip ganz um. In der Transsubstantiationslehre sagt er unbedingt, Der Leib Christi bleibe unter den figuris, unter den übrig gebliebenen Accidenzien des Brodes und des Weines, so lange diese übrig bleiben; der Ort des Leibes Christi ist der Ort der vernichteten Substanzen. Nun aber, wenn eine Maus den Leib Christi zernagt, bekommt sie dann den Leib Christi oder nicht?

---

a) Er führt in den exegetischen Schriften oft griechisch an, verstand aber kein griechisch. Schl.

Thomas hilft sich also, So lange das Blut getrunken und der Leib gegessen, so lange seien sie Sacramente, nachher nicht mehr; es sei also der Würde des Sacraments nicht entgegen, wenn eine Maus den Leib Christi bekäme: sie bekomme ihn nur per accidens, nicht sacramentaliter; da Christus für die Sünder habe sterben wollen, warum sollte nicht das Thier, das besser ist als die Sünder, den Leib Christi empfangen können. Beide Gestalten seien nothwendig nur für den Priester, weil er das Sacrament zu Stande bringen müsse; für den Laien reiche die eine Gestalt hin. Um aber dem Ablaß Raum zu lassen, bestimmt er die Wirkung des Abendmahls so, daß es nach Größe der Andacht nur einen Theil der Strafe erlasse, und das Sacrament für andere (Messe) ist vor Gott nur ein wohlgefälliges Opfer. Von der Beichte sagt er, Der Saz, daß bloß Gott zu beichten sei, sei nicht kezerisch gewesen bis auf Innocenz III. Innocenz hatte nämlich auf dem lateranensischen Concil die Ohrenbeichte eingesezt. Der Papst könne vollkommenen Ablaß geben nach dem Wohlgefallen seines Willens, die Bischöfe nur quantum sibi a Papa taxatum fuerit. Hernach aber läßt er es nicht an der schönsten Erklärung fehlen. So wie Christus den Lazarus nicht selbst gelöset aus dem Grabe, sondern es seinen Jüngern befohlen: so dürfe auch jezt nur der Kleriker den Menschen lösen durch die Beichte. Die Frage, Ob die Buße mit Recht ein Opfer sei, da sie doch nichts materielles a) an sich hat, beantwortet er bejahend. In Bezug auf das Fegfeuer stellt er die Frage dahin, daß in der Apocalypse steht, Die im Herrn stürben, würden gleich selig, und die nicht im Herrn stürben, würden auch nicht durch das Fegfeuer selig werden. Es scheint also, als ob das Fegfeuer überflüssig sei; er läßt die Beantwortung der Frage aber unbestimmt, Von der Maria sagt er gegen die Francis-

a) Ob nicht die Strafen hier können als das materielle angesehen werden? Schl.

caner polemisirend, Sie habe die Erbsünde gehabt und würde ohne den Tod Christi nicht zur Anschauung Gottes gekommen sein. Allein sie sei im Mutterleibe nach ihrer Beseelung gleich so geheiligt worden, daß sie bis zur Geburt Christi keine läßlichen und keine Todsünden begangen und auch nicht begehen konnte, indem der fomes peccati gebunden wurde und nie ausbrach [a]). Indem nun die Franciscaner, besonders Duns Scotus (Doctor subtilis), die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä als das schikklichste für Christus behaupteten, zeigte sich der Streitpunkt in dieser Hinsicht. Thomas war streng augustinischer Prädestinatianer, Scotus war gelinder, doch ist dies nichts neues, sondern bei Augustin selbst und Gottschalk schon da gewesen.

Das Bestreben, das Ansehn der Kirchenversammlungen zu schwächen, giebt sich in dieser Zeit schon sehr kund. In der lez-
1291 ten Zeit des 13ten Jahrh. (1291) wurde auf dem Concil zu London ausdrükklich bestimmt, daß eine subtile theologische Frage niemand sollte dem Papst oder dem Ausspruche der Kirchenversammlung unterwerfen, sondern bloß der Bibel und der gesunden Vernunft. In England hatte man besondere Veranlassung dazu durch Duns Scotus. Dieser war ein sehr dialektischer Theolog, aber wie überhaupt in England die Latinität schlechter war im Mittelalter als in andern Ländern: so schrieb

---

a) Andere Säze des Thomas sind, Die Enthaltsamkeit ist nicht wesentlich mit dem geistlichen Stande verbunden. — Die Bischöfe können den Mönchen Seelsorge übertragen ohne Bewilligung der Pfarrer. — Papst, Bischof und Priester machen mit Christo den Einen Bräutigam der Kirche aus. — Zur evangelischen Vollkommenheit gehört nicht nur paupertas habitualis sondern paupertas actualis. — Wie Christus als Mensch ohne Verdienst prädestinirt sei: so auch wir. — Christus habe außer der unerschaffenen Wissenschaft noch eine eingegossene und erworbene. — Die Seele Christi kann die Allmacht nicht besizen, da sie ein Theil der menschlichen Natur ist. — Das Ceremonialgesez hat nach dem Leiden Christi nicht ohne Todsünde beobachtet werden können. — Innere Werke der Liebe sind Freude, Friede; äußere sind Wohlthaten, Almosen. Schl.

auch Scotus viel dunkler als die andern gleichzeitigen Scholastiker. Da war also schon in der Schrift selbst eine Quelle zu manchem Streit, und daher war es ein besonderes Interesse dieses Lehrstuhls auf solche Freiheit zu halten. Er war übrigens der erste, der die alte apologetische Tendenz der Kirchenversammlungen in die Dogmatik wieder hineinzubringen suchte. Er ging eigentlich auch von der anselmischen Methode aus, das Christenthum zu beweisen auch für die Nichtchristen, dann aber auch das Christenthum zurükkzuführen auf die Schrift als die Quelle desselben. Von Aristoteles brauchte er nur die logischen Maximen. Unabhängige apologetische Tendenzen gab es in dieser Zeit auch durch den vermehrten Verkehr mit Muhamedanern und Juden. Diese lezteren wurden von den Muhamedanern sehr gebraucht und es kam ein sehr wissenschaftlicher Geist in sie; die christliche Wissenschaft mußte sich also gegen die jüdische und muhamedanische stellen.

Die übrige Zeit dieser Periode bis zur Reformation hin zeigt wenig mehr bedeutendes. Die übrigen Scholastiker sind bloße Nachklänge, die aber immer zum Nominalismus sich neigten. Das philologische Element fing auch an sich hie und da eine Stelle zu erwerben, und da ist besonders zu nennen Hugo de S. Caro, der sich um die Kritik verdient machte. Von einer andern Seite hat er sich nicht so verdient gemacht; es hatte nämlich ein Bischof von Lüttich die Erfindung des Fronleichnamsfestes gemacht, welches sich ganz eigentlich auf die Transsubstantiationslehre bezog, und das hat er als päpstlicher Legat bestätigt.

Zwei Punkte, Papstthum und Opposition dagegen treten nun hervor.

Nach Bonifazs Tode konnte eine Papstwahl nur schwer zu Stande kommen, denn da die französische und italienische Partei sich nicht vereinigen konnten: so schlug man vor, die Italiener sollten drei vorschlagen und die Franzosen einen von ihnen wäh-

len. Kaum war das geschehen: so schlugen die Italiener drei heftige Gegner Frankreichs vor. Der erste unter ihnen war der Erzbischof von Bordeaux, mit dem Philipp schnell sich aussöhnte
1304 und ihn als Clemens V. 1304 zum Papst unter mehreren Bedingungen wählen ließ. Clemens blieb in Frankreich und nahm seinen Siz zu Avignon (babylonische Gefangenschaft). Der Papst erfüllte seine Bedingungen gegen Philipp, nahm die Bulle seines Vorgängers Clericis laicos ganz zurükk und erklärte, Unam sanctam solle in dem Verhältniß nichts ändern; nur mit dem Versprechen, das Andenken des Bonifazius zu vernichten, zögerte er und verschob es auf ein allgemeines Concil. Er schrieb
1311 ein solches 1311 nach Vienne aus, welches zu Burgund gehörte, erklärte aber, Bonifacius sei nicht kezerisch, sondern rechtmäßig gewesen, mithin müsse sein Andenken hergestellt werden; zugleich erklärte er aber, daß nichts gegen diejenigen sollte unternommen werden, die aus entgegengesezten Ansichten gehandelt hätten. Damit war Philipp zufrieden und so unterblieb die Sache. Hier wurde auch der Templerorden aufgehoben, und von den Gütern erhielten die Johanniter zu Rhodus die Reste. Clemens wurde oft aufgefordert, nach Italien zu kommen, seine Kirche wieder in Besiz zu nehmen; allein er erklärte, die römische Kirche sei da, wo der römische Hof, curia romana, sei, welcher Name hier zuerst entstand. Die Päpste gründeten aber ihr Primat auf ihrem Vorfahren Petrus, und ihr Primat haftete an der römischen Kirche, die römische Kirche aber ist doch nur da, wo die römische Gemeinde ist. Ihn hielt wol besonders in Italien der rasche Geist ab, mit dem Heinrich VII. von Deutschland die alten Verhältnisse in Italien wieder herstellte. Heinrich wurde indeß mit einer Hostie vergiftet, was er auch vorher wußte, aber er wollte an dem heiligen Sacrament keinen Skandal begehen. Clemens hatte auch Streitigkeiten mit den Venetianern und übte das unerhörte Gericht aus, daß er sie bis ins vierte Glied für unehrlich erklärte; die Venetianer waren aber stand-

haft und machten bald einen leidlichen Frieden mit dem Papst. Clemens starb 1314. 1314

Johann XXII., ein Franzose, aber römischer Cardinalbischof von Porto, folgte erst 1316. Er versprach nach Rom zurükkzu- 1316
kehren unter der üblichen Form, „Wenn er erst in Avignon gekrönt sei, wolle er eher kein Pferd oder Maulthier besteigen als in Rom." Unter diesem Papste begannen die Streitigkeiten mit Ludwig dem Baier, dessen Excommunication nur seine alten Feinde aus dem Clerus annahmen und der in seinem Banne auf dem Reichstage zu Regensburg den Papst für einen Reichsfeind erklärte, an ein allgemeines Concil appellirte und sich in Rom von zwei Bischöfen 1328 weihen und krönen ließ. Es 1328
entstand in diesen Steeitigkeiten ein merkwürdiges Buch, Defensor pacis, von Marsilius de Raymundis von Padua und Johannes von Jandun gemeinschaftlich ausgearbeitet; es untersuchte die Grenzen der weltlichen und geistlichen Macht, ging auf Geschichte und h. Schrift zurükk, stellte das Bischofsamt Petri in Zweifel, zeigte, daß die römischen Bischöfe vor Constantin bloß Geistliche gewesen seien, daß in Glaubenssachen nur Schrift und Concilien gelten; untersuchte das Bestätigungsverhältniß von Kaiser und Papst, und zeigte die Unstatthaftigkeit des Interdicts. Diese Lehren kamen sehr in Umlauf, machten großes Aufsehn und wirkten bedeutend auf die Folgezeit. Ludwig von Baiern, als er in Rom gekrönt war, ließ ein Gericht über den Papst halten, ihn absezen und einen Franciscaner unter dem Namen Nicolaus V. wählen; er ging aber zu rasch zu Werke, konnte sich in Italien nicht halten und mußte seinen Papst in Pisa von Johannes gefangen nehmen lassen.

Johann XXII. starb 1334 und hinterließ einen ungeheuren 1334
Schaz von 15 Millionen Gulden und 7 Millionen an Edelsteinen, besonders aus England, Portugall und Aragonien, welcher aber gleich nach seinem Tode soll geplündert worden sein. Der neue milde Papst Benedict XII. hätte sich gern mit Ludwig

ausgesöhnt, wurde aber von Frankreich daran verhindert, und es bildete sich nun in Deutschland gegen den Papst der Chur-
1338 verein zu Rense 1338. Benedict war Cisterziensermönch gewesen, suchte also so viel als möglich die Bettelmönche zu un-
1342 terdrükken. Der Papst Clemens VI. (1342), ein Franzose, Benedictiner und Doctor der Theologie, wurde von einer römischen Gesandtschaft, unter welcher sich Petrarca und Rienzi, der eigentlich in Rom regierte, befanden, nach Rom eingeladen, kam aber nicht. Er gestattete mehreren Fürsten den Gebrauch des Abendmahls unter beiderlei Gestalt, sezte aber seine Händel mit Ludwig eifrig fort und that ihn von neuem in den Bann wegen einer Ehescheidung, allein ein Scholastiker, Wilhelm von Occam, Schüler des Duns, sezte sehr gut auseinander, was hierin geistliches und was das weltliche Recht sei, und legte das Recht hier dem Kaiser bei. Clemens ließ Karl IV. zum Gegenkaiser wählen, der einst sein Schüler gewesen. Der lezte Versuch zur Aussöhnung war, Ludwig sollte versprechen, als Kaiser und König durchaus nichts zu verordnen ohne des Papstes jedesmalige und besondere Erlaubniß. Mehrere Churfürsten traten nachher auf Karls Seite und Ludwig starb im Bann, wurde aber mit allen Ceremonien begraben und der Papst mußte zugeben, daß Karl noch einmal gewählt wurde. Clemens kaufte förmlich die Grafschaft Avignon und sezte das Jubeljahr auf 50 Jahre fest. Sein Nachfolger Innocenz VI. (1352—1362), welcher Doctor des kanonischen Rechts, dann Bischof zu Clermont war, befestigte sich immer mehr in Avignon. Er war im höchsten Grade nepotisch und vergab die besten Pfründen an seine Verwandten; die anderen ließ er so lange als möglich leer, um Einkünfte daraus zu ziehen. Durch einen Cardinallegaten, der zugleich ein guter Feldherr war, und durch eine Menge von Intriguen bekam er einen großen Theil des durch Streitigkeiten zerrütteten Kirchenstaats wieder. Urban V. (1369—1370), früher Abt zu Marseille und Doctor des kanonischen Rechts, zog

1367 wirklich nach Rom, fand es aber zu unruhig und den Cardinä- 1367
len war es nicht liederlich genug, daher kehrte er bald darauf mit diesen nach Avignon zurükk. Er zuerst bediente sich der dreifachen Krone. Visconti von Mailand wurde von ihm für einen Kezer erklärt und das Kreuz gegen ihn gepredigt, dieser kaufte sich aber für eine halbe Million Gulden los. Es folgt Clemens' VI. Bruder Gregor XI., der schon im 18ten Jahre von ihm zum Cardinal ernannt war. Er ging auch nach Rom, konnte aber dort zu keinem rechten Ansehn gelangen, und war eben im Begriff nach Avignon zurükkzukehren, als er 1378 in 1378
Rom starb. Nun mußte also die Wahl in Rom geschehen, wo das Volk einen Römer oder Italiener stürmisch verlangte; man wählte Urban VI., einen Neapolitaner, einen sehr strengen Mann, der aber vielleicht zu schnell war. Die französischen Cardinäle wünschten daher ihn los zu werden, zogen nach Fondi, erklärten die Wahl des Papstes für erzwungen und ungültig, und wählten den Cardinal und Erzbischof von Cambray unter dem Namen Clemens VII. Von hier an beginnt die Kirchenspaltung bis zum costnizer Concil.

Urban VI. wurde aus Härte grausam, er ließ mehrere Cardinäle einkerkern, selbst foltern und hinrichten; mehrere deutsche Bischöfe lehnten den von ihm angebotenen Cardinalstitel ab. Das Jubeljahr sezte er auf 35 Jahre. Eine gute Idee hatte Urban, indem er den Mönchen das Recht zu beichten nehmen wollte, er kam aber nicht weit damit. Man hatte jedoch nur zu wählen zwischen der Scylla und Charybdis; wollte man der Strenge des Urban entgehen: so fiel man in die ungeheure Geldgier Clemens' VII., der zuerst in Neapel lebte, dann aber wieder nach Avignon ging. Jezt nahm sich die gelehrte Welt der Sache an und untersuchte, wie sich dem Uebel abhelfen ließe; besonders die Universitäten und namentlich früher schon Heinrich von Hessen, Lehrer der Rechte zu Wien, Johann von Varennes und Pierre d'Ailly (Petrus de Alliaco), Lehrer der Theolo-

gie zu Paris, machten Vorschläge zu einer Heilung der Uebel. Man schlug vor, entweder zu untersuchen, wer von den Päpsten gesezmäßig gewählt sei, oder beide abzusezen und einen neuen zu wählen, oder drittens ein allgemeines Concil aufzustellen. Die Sorbonne zu Paris schlug vor, beide Päpste sollten freiwillig abdanken, und verbot allen den ihrigen, Pfründen von Clemens anzunehmen. Clemens VII. verstand sich sehr hinterlistig
1394 dazu, starb aber bald 1394. Die beiden neuen Päpste, Benedict XIII. (Petrus de Luna, früher Clemens' Geschäftsführer) in Avignon und Bonifacius IX. (Cardinal Peter v. Tomacelli, ein Neapolitaner) in Italien versprachen eine Unterredung, und die Cardinäle verpflichteten sich, Alles für das beste der Kirche zu thun; es blieb aber dabei. Bonifacius trieb die Simonie aufs höchste, zog im Kirchenstaat herum, verkaufte geistliche Stellen an mehrere und ließ sich die Annaten pränumeriren, hielt das Jubeljahr ab, wobei durch umhergeschikkte Ablaßkrämer die Wallfahrten nach Rom gegen Erstattung der Reisekosten erlassen wurden. Frankreich verbot nun förmlich den Gehorsam gegen Benedict XIII.; er wurde von Frankreich und Deutschland förmlich in Avignon belagert, und entfloh gegen sein Versprechen, bis zum Kirchenfrieden seinen Palast nicht zu verlassen, nach Arago-
1403 nien 1403. Peter d'Ailly und Gerson, sein Schüler, erklärten sich für ihn, weil es doch besser sei, als gar kein Oberhaupt zu haben.

Petrus de Alliaco, Kanzler der Universität Paris, nachher Erzbischof von Cambray und Cardinal, war als Theolog sehr bedeutend und er hatte die richtige Einsicht, obgleich strenger Nominalist. Er war sehr gegen die Demonstration der kirchlichen Lehre und geneigt, Theologie und Philosophie zu scheiden, und doch war zugleich ein mystisches Element in ihm, wovon sein Schüler Gerson erklärte, es lasse sich sehr gut vertheidigen. D'Ailly erklärte auch, daß die Schrift der Fels sei, auf dem die Kirche Christi gebaut sei, und behauptete, daß in Glaubenssachen

nichts entschieden werden könnte als durch die Schrift und freie vernunftmäßige Erklärung derselben auf einem allgemeinen Concil. Er vindicirte der Universität das Recht, theologische Säze selbst zu untersuchen und zu verdammen; nicht solle sie der Papst vor sich laden wegen der unbeflekkten Empfängniß, welche die thomistischen Dominicaner bestritten. In England war schon früher (1286) eine Synode zu London gehalten worden, welche ausdrükklich erklärt hatte, daß neu aufgeworfene schwierige Fragen nicht den Kirchenvätern und der Synode unterworfen werden könnten sondern nur der Schrift und der gesunden Auslegung derselben. Bei diesen freien Grundsäzen wundert man sich nun über das Verfahren solcher Männer gegen Huß. Der Schlüssel ist aber der oben bemerkte Grundsaz, daß es besser sei, einen schlechten Papst zu haben als gar keinen, und daß sie zu fest an der äußerlichen Form der Kirche hingen.

Es war nun **Bonifacius IX.** bei Gelegenheit des Jubeljahrs wirklich wieder (1390) zum Besiz von Rom und eines 1390
Theils des Kirchenstaats gelangt, und sein Nachfolger wurde
1404 Innocenz VII. (Card. Migliorato), der eidlich versprach 1404
abzudanken, wenn die Gegenpäpste auch abdanken würden. Sein
Nachfolger **Gregor XII.** (1406) wurde unter demselben Ver- 1406
sprechen gewählt. Da die Sache nun so eingeleitet war und die
Päpste zögerten, schrieben die Cardinäle beider Parteien selbst,
nachdem sie vorher rechtliche Bedenken eingeholt, ein **Concil zu**
Pisa aus, wo das Recht der Päpste sollte untersucht werden. 1409
Das Concil war vorbereitet durch Gersons zwei Schriften de civitate ecclesiae und de anferibilitate Papae ab ecclesia, worin er erklärte, daß das Concil recht wohl ohne Papst bestehen könne. Die Päpste sorgten aber auch für sich; Benedict XIII. in Frankreich hatte eine Bannbulle nach Paris geschikkt, worin er Frankreich, das sich in Neutralität versezen wollte, mit dem Interdict drohte; diese aber wurde offiziell zerrissen und er floh auf aragonischen Boden nach Perpignan; hier schrieb er ein Ge-

genconcil aus. Gregor XII. in Italien wurde besonders durch den deutschen König Ruprecht, dessen Gesandte zu Pisa Protest einlegten, gehalten, und schrieb nun auch ein Concil nach Udine aus. So hatte man zwei Päpste und drei Concile. Das zu
1409 Pisa sezte beide ab und 16 Cardinäle wählten erst 1409 einen geb. Griechen, Peter von Candien, Erzbischof von Mailand, als
1410 Alexander V., und als dieser 1410 starb, einen Italiener, Balthasar Cossa, als Johann XXIII. Dieser war am Hofe Bonifacius' IX. gewesen und hatte daselbst gut Simonie gelernt und ausgeübt.

Die Spaltung war aber nicht gehoben, da die Gegenpäpste das Concil nicht anerkannten. Doch war man in ganz Europa, Aragonien und König Ruprecht, dessen Gesandten ausgelacht wurden, ausgenommen, einverstanden. Nun aber bestand auch der deutsche König Sigismund sehr ernstlich auf ein neues allgemeines Concil, um endlich den Kirchenfrieden zu Stande zu bringen. D'Ailly wurde zwar in seinem Alter immer vorsichtiger und behutsamer, und erklärte sich gegen ein Concil in seiner Schrift de difficultate reformationis in Concilio universali, aber sein Nachfolger im Kanzleramte, Gerson, in einer Schrift gegen D'Ailly de modo uniandi ac reformandi Ecclesiam in Concilio universali machte einen Unterschied zwischen der katholischen Kirche und der sogenannten apostolischen, die nichts als der römische Clerus sei, und auch Peter de Clemangis schrieb de ruina ecclesiae. Das Concil wurde nun verabredet; noch gab es mehrere intriguenartige Verhandlungen zwischen Sigismund und Johann XXIII., wo das Concil gehalten werden sollte, und man wählte endlich Costniz. Johann schrieb es aus und eröffnete
1414 es 1414. Johann hatte auch schon vorher Huß vor sich laden lassen; doch davon später.

Die päpstliche und hussitische Angelegenheit wurden die Hauptpunkte auf dem Concil. Johann XXIII. dankte zuerst ab; Gregor endlich auch unter der Bedingung, daß er Cardinal

bleibe. Benedict XIII. blieb ſtandhaft, wurde aber endlich auch von ſeinen Cardinälen abgeſezt, wollte jedoch nicht reſigniren und ſtarb 1424. Man verhandelte nun, was zuerſt vorzunehmen 1424
ſei, die neue Papſtwahl oder die Reformation der Kirche. Gerſon wollte das lezte, d'Ailly opponirte ſich ihm und trug den Sieg davon durch die Wahl Martins V.

Die huſſitiſche Angelegenheit hing mit der wicleffitiſchen (1370—1380) zuſammen. — Joh. Wicleff, ein Engländer, Profeſſor zu Oxford, ſchrieb zuerſt gegen die Bettelmönche. Das gab Streitigkeiten auf der Univerſität, wozu bald kam, daß er ſich in eine andere Angelegenheit miſchte; er ſchrieb gegen den Lehnscanon, den die engliſchen Könige ſeit Johann nach Rom entrichteten; ein Reichstag hatte dieſen Streit veranlaßt. Wicleff wurde deshalb ſelbſt unter einer Geſandtſchaft nach Avignon geſchikkt, um um die Abſtellung der Mißbräuche in der engliſchen Kirche zu bitten. Dort lernte er die ganzen Greuel der römiſchen Kirche kennen und kehrte voll Abſcheu zurükk. Er veranſtaltete eine Bibelüberſezung aus der Vulgata in die Landesſprache, ſchrieb auch mehrere gewagte Schriften, die er ſpäterhin ſammelte und unter dem Namen Trialogus herausgab, wo die Alithia und Pſeudis ſich unterreden und die Phroneſis einen vermittelnden Theologen abgiebt. Das Werk war ſpeculativ, er erklärte ſich aber frei von Scholaſtik und ſehr gemäßigt, die Wahrheit des Glaubens mehr verſtändlich darzulegen aber nicht zu demonſtriren; wie könnte ſonſt auch der Glaube etwas verdienſtliches ſein und die göttliche Prädeſtination darauf gegründet werden? Demonſtration, d. h. Erörterung und ausführliche Darſtellung, ſei nur für diejenigen, welche den Glauben ſchon haben. Am Ende der beiden erſten Bücher ſtellt er den Saz auf, Alle Glaubensſachen könnten nur aus der Schrift abgeleitet werden. Das dritte Buch enthält die Moral, wo er die Sünde definirt und den Gegenſaz von θεοσέβεια und ἀχήδεια aufſtellt; lezteres die Sorgloſigkeit um das höhere und die göttliche Zulaſſung

der Sünde. Ueber die Prädestination hat er eine eigene Idee; er sagt, durch sie würden so viele Menschen selig, als überhaupt würden selig geworden sein, wenn der Stand der Unschuld fortgedauert hätte, d. h. alle. Seine Opposition gegen die Mönche kommt im 4ten Buche vor, wo er zuerst die Sacramente behandelt, und die Transsubstantiation wie die Nothwendigkeit der Kindertaufe als äußere Handlung zur Erlangung der Seligkeit verwirft. Er wollte die ganze priesterliche Hierarchie umstoßen und sagte, die Schrift kenne keinen andern Unterschied als zwischen Presbyter oder Priester und Diaconen. Auf Antrag Gregors XI. mußte Wicleff vor eine Synode gestellt werden und eine Art von bedingten Widerruf thun, aus dem aber nichts wurde, da ihn der König beschützte. Da die Geistlichkeit ihm viel Unannehmlichkeiten zuzog, entsagte er seiner Lehrerstelle, begab
1384 sich auf seine Pfarre und beschloß dort sein Leben in Ruhe 1384.

Nach seinem Tode kamen seine Grundsäze durch ein Paar Engländer auf die Universität Prag. Hier waren schon ganz ähnliche Bewegungen gewesen und zwei Lehrer daselbst eiferten besonders für den Gottesdienst in der Muttersprache und gegen das Abendmahl unter Einer Gestalt. Es gab bei Prag ein Kloster Emmaus, durch Carl IV. gestiftet, wo von Anfang an der Gottesdienst in slavonischer Sprache war gehalten worden. Als nun im Anfange des 15ten Jahrhunderts die wicleffischen Säze nach Prag kamen, stand Johann Huß als junger Lehrer an der dortigen Universität und war zugleich Prediger an einer Kapelle. Er mißbilligte zuerst die Säze des Wicleff, als aber die beiden Engländer in Prag dieselben im Zusammenhange vortrugen, wurde er anderer Meinung und billigte sie ganz. Sigismund ließ ihn einmal in Ofen vor sich predigen, und als er dabei einige wicleffische Säze billigend erwähnte, ließ ihn die wiener Universität gefangen nehmen; er wurde aber auf Bitten der prager Universität freigelassen. Er veranlaßte auf der Universität Prag die große Emigration der fremden Studenten, in-

dem er als Decan die alte Einrichtung aufhob, daß von 4 Stimmen 3 den Ausländern gehörig waren. Das erregte aber mehr Unwillen der Prager gegen ihn. Er überſezte die Schriften Wicleffs und einzelne bibliſche Bücher in die Landesſprache. Der Papſt verbot die Bücher Wicleffs und der Erzbiſchof Sbinko von Prag wollte ſie verbrennen und Huß das Predigen verbieten. Huß bat jenen erſt zu widerlegen, ſonſt möchte das Verbrennen auch nichts helfen. Der Erzbiſchof ging nach Rom, und da erfolgte jene Citation, man hielt Huß aber von der Reiſe zurükk. Dieſer nun, excommunicirt vom Papſt, appellirte an ein 1411
allgemeines Concil und ſezte ein Glaubensbekenntniß auf, das ſein Erzbiſchof für rechtmäßig erklärte. In einer kleinen Schrift über den Begriff eines Kezers ſagt Huß, Nur der ſei ein ſolcher, der in Worten oder Werken gegen die h. Schrift ſelbſt etwas unternommen habe. Er ſchrieb auch de ablatione temporalium a clericis; die Hauptveranlaſſung war aber der Kreuzzug, den Papſt Johann gegen König Ladislaus von Neapel predigen und dafür Ablaß verkündigen ließ. Die Ablaßkrämer kamen auch nach Prag, und hier diſputirte Huß öffentlich mit ihnen gegen den Ablaß, und bat auf dem Rathhauſe dem Unweſen zu ſteuern. Auch der König verbat ſich dieſen Beſuch und ſchrieb gleichfalls dagegen nach Rom. Noch ſchrieb Huß ein Buch Opusculum de sex erroribus ecclesiae, erklärte ſich gegen den Saz der Geiſtlichen, Sie könnten den Leib Chriſti erſchaffen (conficere corpus Christi), gegen die übertriebene Verehrung der Maria, gegen die Fürbitte der Heiligen u. ſ. w. Die Sache machte nun allgemeines Aufſehn; Gerſon ſchrieb an ihn und warnte davor, die Säze Wicleffs anzunehmen. Huß aber hatte ſelbſt die Lehrſäze angenommen, welche ſich auf die Kirchenverfaſſung bezogen, wie Gerſon ganz ebenſo annahm; daher ſchrieb Huß ſeinen Tractatus de Ecclesia.

Sigismund kam nun auf den Gedanken, ihn vor das Concil zu Coſtnitz zu rufen, um dort die ganze Sache abzuhandeln;

Huß erschien mit einem Sicherheitsbriefe des Kaisers, seine Gegner in Prag zogen ihm aber als Ankläger nach; der Papst erklärte ihn für einen Ketzer und ließ ihn ins Gefängniß werfen, aus dem ihn Sigismund, als er nach Costniz kam, nicht zu befreien wagte. Er war umgestimmt und sagte, Er habe nicht das Recht, einem Ketzer freies Geleit zu geben; es wurde dabei geltend gemacht, wenn auch Fürsten den Ketzern sichres Geleit gegeben: so könnten doch judices ecclesiastici gegen diese verfahren. Die Untersuchung kam nun in die Hände der beiden Franzosen d'Ailly und Gerson. Huß und seine Freunde bestanden auf ein öffentliches Verhör. Er hatte in mehreren Schriften (de sanguine Christi glorificato, de indulgentiis, de ecclesia) seine Lehren auseinandergesezt. Sie gingen gegen die Reliquien, gegen die Lehre vom Kirchenschaze, den guten Werken und der Nothwendigkeit der kirchlichen Genugthuung. Es ist hier schon eine große Annäherung an die augsburger Confession. Die Lehre vom Ablaß griff er auf sehr scharfsinnige Weise an. Er sagte, Er wolle nun einmal annehmen, daß der Papst wirklich einen solchen guten Schaz hätte, durch den er alle gläubige aus dem Fegefeuer befreien könnte: so wäre es ja in des Papstes Macht, alle Menschen gleich aus dem Fegefeuer zu befreien. Er würde das nicht thun, wenn er nicht gute Ursach dazu hätte, wenn er in Bedrängniß wäre. Wenn man es recht gut meine: so müsse man Gott bitten, daß er den Papst in eine recht bedrängte Lage verseze, weil er dann am ersten den Kirchenschaz aufthun und alle Seelen aus dem Fegefeuer befreien würde. Man machte einen Auszug aus seinen Schriften und Vorträgen, und Gerson hob 19 Säze aus seiner Schrift de ecclesia heraus, Daß Ketzer nicht sollten am Leben gestraft werden, daß man nur der wahren Kirche, welche praedestinatos et bene viventes enthalte, Gehorsam schuldig sei; daß Zehnten und Stiftungen nur den Charakter von Almosen hätten u. s. w. Man fragte ihn, nachdem schon ausgemacht war, daß diese Säze ketzerisch seien, ob sie

die seinigen wären und ob er sich hinsichts des Widerrufs den Beschlüssen des Concils unterwerfen wolle. Huß erklärte sich sehr freimüthig, bekannte unbefangen das seinige an, einiges leugnete er, anderes deutete er, und obgleich man ihm nichts dogmatisches als kezerisch vorwerfen konnte, sondern bloß Opposition gegen die kirchlichen Mißbräuche, die auch Nicolaus de Clemangis, Gerson und andere behauptet hatten: so wurde er dennoch verurtheilt und verbrannt, und nach ihm sein Freund Hieronymus.

Wie kann man sich nun die Entscheidung der beiden achtbaren Franzosen gegen Huß erklären? Man giebt den Richtern eine rein literarische Parteilichkeit Schuld; Huß war Realist und Gerson und d'Ailly Nominalisten. Doch konnte dies ihr Beweggrund nicht sein, da sie sich damals gar nicht damit beschäftigten, und der Cardinal von Cambray schon lange bloß auf dem praktischen Gebiete versirte. Ich suche den ersten Grund in der allzugroßen Behutsamkeit des Erzbischofs von Cambray; er legte es nicht auf das Verderben Hussens an, legte ihm eine so milde Widerrufsformel vor, daß ein anderer, der nicht Hussens schlichte Wahrheitsliebe hatte, den Widerruf geleistet haben würde. Gerson hatte sich gegen Wicleff erklärt wegen dessen zu freier Ansicht über die Kirchenverfassung, denn dieser sprach eigentlich das gänzliche Presbyterialsystem aus, und Hussens ähnliche Gesinnung war ihm zu schroff. Auch waren sie hier, um den Kirchenfrieden zu vermitteln; in Böhmen hatten sich schon bedenkliche Unruhen gezeigt und es war vorauszusehen, daß, wenn Huß freigesprochen nach Prag zurükkgekehrt wäre, größere Unruhen dort gegen die Mönche ꝛc. vorgefallen sein würden. Die Verweigerung des Widerrufs erwarteten sie von Huß nicht, und da die Sache einmal eingeleitet war, konnten sie sie nicht mehr aufhalten. Wir sehen hier aber, wie menschliches Vorherberechnen nichts hilft, der Kirchenfrieden ist doch gestört worden, und die Excesse wurden größer, als wenn Huß leben geblieben wäre.

Wir haben hier schon die bestimmteste Vorahnung von der Reformation. Wenngleich die Prophezeihung Hussens unächt ist: so zeigt doch das Trauerspiel zu Costniz, welche Semina zur Kirchenverbesserung offen da lagen. Hussens und Luthers Reformation ging von denselben Principien aus, mißglükkte bei Huß aber durch dasselbe, was Luthern förderte. Luther bei gleichem Eifer, der ihn wol manchmal mehr dem Hieronymus als Huß ähnlich machte, war aber mäßiger in öffentlichen Schritten. Huß war eigentlich ruhiger aber öffentlich unvorsichtiger, was freilich in seinem aufgeregten Volksgeiste lag. Damals war die Sache auch noch zu nationell, als daß sie hätte allgemein werden können, nach 100 Jahren waren aber die Zeitumstände ganz anders geworden. Von den Universitäten gingen diese ersten Versuche aus, so wie auch nachher die bleibenden der Reformation; diese Hochschulen hatten sich schon damals zu einer bedeutenden Würde erhoben und durch Freimüthigkeit einer gesunden Kritik ausgezeichnet, so daß sie uns auch für alle zukünftigen Zeiten über die Verbesserung des Kirchenzustandes die gegründetsten Hoffnungen geben [a]).

* * *

In Costniz ging nun übrigens die Sache den Gang, daß man nach den vier Nationen verhandelte und stimmte, nach der italienischen, deutschen, französischen, englischen, und nachher kamen auch die Spanier dazu, nachdem sie das Concil anerkannt hatten. Es waren Gesandte von allen Königen und Fürsten und Bevollmächtigte vieler Universitäten, über 300 Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts zugegen. Das Concil wurde als eine Fortsezung des pisanischen super reformatione status ecclesiae angesehen, und der Kanzler Gerson hielt bald zu Anfang eine sehr berühmte Rede über die Superiorität des Concils über den Papst und dessen Rechtmäßigkeit ohne den Papst. Die

---

a) Hier endet die Vorlesung des Wintersemesters $18\frac{25}{26}$. B.

übrigen Verhandlungen betrafen den Zustand der Kirche. Es wurde (1417) ein neuer Papst gewählt, Martin V., früher 1417
Cardinal Otto von Colonna. Es wurde bestimmt, daß den anwesenden Cardinälen das Wahlrecht zukomme, den abwesenden nicht. Den 20 anwesenden gesellte man 30 Deputirte von den verschiedenen Nationen zu und von diesen wurde der Papst gewählt. Zugleich wurde bestimmt, daß nach 7 Jahren ein anderes Concil ausgeschrieben würde, und von da an (so war auf dem pisanischen Concil schon beschlossen worden) sollte alle 10 Jahr eins gehalten werden. Martin V. präsidirte nun in den Versammlungen des Concils und es wurde ihm zur Pflicht gemacht, daß er mit den Deputirten der fünf Nationen die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern und in der römischen Curie bewirken sollte. Einiges geschah auch bald darauf; z. B. daß niemand Bischof werden sollte, der nicht Doctor oder Licentiat der Theologie, des canonischen oder bürgerlichen Rechts wäre. Uebrigens wurde die Communio sub una festgesezt nnd die alten Gewohnheiten sollten nicht sine ecclesiae auctoritate abgeändert werden.

So ging denn das Concil auseinander unter dem Vorbehalt, daß es wieder sollte zusammen berufen werden. Dies geschah denn auch, allein Martin V. starb gerade in dem Jahre, 1431
wo das Concilium sollte zusammen kommen. Unterdessen war aber in Böhmen, ungeachtet Huß und Hieronymus verbrannt waren, jene Bewegung nicht eingeschlafen. Ihre Partei constituirte sich immer mehr und vermehrte sich. Sie verlangten eine Disputation aus der Schrift über die streitigen Gegenstände, Martin V. verweigerte ihnen aber ein Colloquium, weil Märtyrer, Patres und Concilien den Glauben schon außer Zweifel sezten. Das Disputiren war in dieser Zeit sehr Sitte geworden und die freie Einsicht gewann dadurch nicht wenig, namentlich wurde in Paris gegen die Canonisation, für die Priesterehe und die Gleichheit der Priester viel disputirt; um so ungereimter war es

vom Papste, zu behaupten, daß keine Disputationen über diese Gegenstände nöthig wären. Die Sache konnte aber doch erst auf dem künftigen Concil wieder zur Sprache kommen.

Die hussitische Partei in Böhmen theilte sich in zwei
1421 Parteien. Auf der Synode in Prag 1421 wurde nämlich ausgemacht, alle Priester sollten wenigstens das ganze neue Testament haben und fleißig darin lesen. Das Abendmahl sollte sub utraque gegeben werden und zu den andern 6 Sacramenten als confirmatio hinzukommen; kein Cleriker über Güter und Einkünfte jure civili herrschen. Aber die strengeren, die Taboriten, damit nicht zufrieden, stellten eine Confession auf, worin sich schon viel evangelisches zeigte. Beim Abendmahl sei der Leib Christi gegenwärtig sacramentaliter, realiter et vere, es könne aber keine maternalis identitas mit dem von der Maria gebornen dabei stattfinden. In der Buße sei die Reue das eigentlich wesentliche, die confessio und satisfactio seien zufällig. Die Salbung sei ad corporis sanitatem zuzulassen, die lezte Oelung aber unzulässig. Die Schrift sei universalissimum principium doctrinae, aber nicht alles, was die heiligen Männer sagten, sei untrüglich, quia non quemlibet in qualibet causa regebat spiritus. Die Heiligen seien zur Nachahmung, die Fürbitte der Maria nicht nöthig. Meßkleider und Gebräuche wurden abge-
1423 schafft. Unterdessen wurde auf einer Synode zu Mainz (1423) die Häresie der Böhmen verdammt, dagegen aber zu Passau
1437 1437 das Herumtragen der Eucharistie gegen Donner und Bliz abgeschafft und verordnet, daß ohne bischöfliche Erlaubniß keine Gastereien mehr in den Kirchen gehalten und niemand copulirt werden sollte, der nicht das Vater unser, den englischen Gruß und das Symbolum könne.

1423 Im Jahr 1423 versammelte sich nun in Pavia und nachher in Siena das neue Concil, das 7 Jahre nach dem costnizer sollte gehalten werden. Aber es wurde sehr wenig besucht

aus Furcht vor Unruhen und Pest. So zog es sich hin bis 1431, wo es sich wirklich in Basel versammelte. 1431

Gerson war unterdessen gestorben, ein Mann, in dem sich vereinigte ein heller Verstand und tiefe Einsicht in viele Gegenstände mit einer Anhänglichkeit an das bestehende in der Kirche. Durch die Art, wie er das Ansehen der Concilien über dem Papst vertheidigte, und durch die Lehre, daß die Einheit der Kirche nicht an der Person des Papstes hinge, hat er an der Stelle, auf der er an der Universität in Paris stand, gewiß viel dazu beigetragen, die Reformation selbst stufenweis vorzubereiten und in der katholischen Kirche selbst gesundere Principien zu verbreiten. Er hatte vor, eine Episcopal- und Synodalverfassung in Frankreich im Gegensaz gegen den Papst aufzustellen. Er gab die Unfehlbarkeit des Papstes nicht zu, nahm dagegen eine specielle Obhut Gottes über die Concilien an (deus concilio assistit specialius). Indem er neben der Schrift die Tradition als Erkenntniß des heil. Geistes annimmt, sagt er, diese wäre nicht so geschlossen, daß nicht spätere Männer eine bessere Einsicht haben könnten; ein Lehrer mit hinlänglicher Einsicht dürfe sich auch dem Concilio entgegensezen. Man sieht, er ist hier mit dieser Lehre selbst nicht ganz zum Bewußtsein gekommen. Aber seine Art, zu Werke zu gehen, stand in keinem Verhältniß zu den Reactionen, die von der andern Seite eintraten, und eben deswegen konnte sich die Lebendigkeit der Kirche damit nicht begnügen; daher die Bewegungen in der Schweiz und in Frankreich. Was das Verhältniß der scholastischen Theologie zur mystischen betrifft: so ist er einer der ersten, der hier ein besseres zu treffen gesucht hat. Er sagte, in jener sei die potentia intellectus circa verum, in dieser die potentia affectuum circa bonum beschäftigt, und gestand jeder von beiden ihr eigentliches Recht und ihren Werth zu. Er empfiehlt besonders den Bonaventura, der das mystische und scholastische mit einander zu verbinden wußte.

Weit mehr auf die myſtiſche Seite neigte ſich Johann
1489 Weſſel von Gröningen († 1489). Er behauptete, qui sciat, ut sciat, stultus und qui sciant, ut sciantur, stultiores; hierdurch wollte er alſo das reine Wiſſen aus der Theologie ganz verbannen. Deus in omnibus totaliter causaliter dominatur, d. h. Gott iſt die einzige Urſach. Natura nihil aliud est quam voluntas Dei; unter natura wird die Totalität der endlichen Kräfte verſtanden. Er nahm keinen Unterſchied zwiſchen dem natürlichen und wunderbaren an (naturalia et miraculosa differunt solito et insolito). Vom Glauben ſagte er, fide justificamur non tanquam causa sed tanquam argumento. In der Lehre von der Kirche ging er etwas über Gerſon und ſein Hauptſaz war, Spiritus sanctus curat unitatem ecclesiae, ubi neque Papa neque concilium est. Das Weſen alſo erſcheint ihm als das rein innere. Im Abendmahl findet man bei ihm die eigentliche calviniſche Anſicht, daß nur der gläubige den Leib Chriſti wirklich genieße. An die innere geiſtige Gegenwart bindet er den Genuß des Leibes und Blutes; allein rein iſt ſeine Theorie darüber nicht vorgetragen, denn die Idee eines Meßopfers ſpielt auf wunderbare Weiſe dazwiſchen. Er hatte eine beſondere Furcht vor der Inquiſition, deshalb ſchrieb er lateiniſch und nur kleine Abhandlungen, die er wenig bekannt machte; das meiſte muß man aus Briefen hervorſuchen. Er wurde auch wirklich beim Biſchof von Utrecht verklagt, ſtarb aber, ehe etwas unternommen werden konnte. Uebrigens iſt dieſer Weſſel einer der merkwürdigſten Männer, der zur Vorbereitung der reineren Lehre ſehr viel beigetragen hat. Luther ſagt von ihm, Man könnte ſagen, daß er alles aus dem Weſſel genommen hätte, wenn er ihn früher geleſen hätte.

Auf dem Concil in Baſel wurden nun zunächſt die böhmiſchen Streitigkeiten vorgenommen. Die Böhmen ſchikkten vier Abgeordnete dorthin und verlangten das Abendmahl unter beiderlei Geſtalt, Verbeſſerung der Kirchenzucht, Freiheit in der Lehre,

Abschaffung der weltlichen Gewalt des Clerus. Das Concil entschloß sich, Deputirte zu ihnen zu senden, und so kamen die prager Conpactaten zu Stande. Von den geforderten Punkten wurde ihnen eigentlich nur der erste zugestanden, aber nur als eine provincielle Gewohnheit; mit den übrigen wurden sie auf die allgemeine Verbesserung der Kirche verwiesen. Damit waren nun die Taboriten nicht zufrieden und daraus entstand der innere Krieg in Böhmen. — Noch eine andere bedeutende Sache, die verhandelt werden sollte, war eine neue Unterhandlung mit den Griechen wegen der Kirchenvereinigung. Es wurde aber zuerst nur unterhandelt (1435) über ein gemeinschaftliches Concil, und 1435
da konnte man sich über den Ort nicht einmal vergleichen, wo das Concil gehalten werden sollte.

Es war übrigens auf dem Concil selbst Streit mit dem Papst entstanden, und 1437 verlegte dieser das Concil nach Ferrara; binnen 30 Tagen sollten in Basel die Verhandlungen mit den Böhmen geschlossen sein und das übrige in Ferrara verhandelt werden. Dies wurde eine Treulosigkeit genannt und nicht mit Unrecht, denn der Papst hatte den Beschluß bestätigt, daß so lange dies Concil dauere, kein anderes sollte gehalten werden; in Ferrara aber sollten auch die griechischen Angelegenheiten verhandelt werden. Daher weigerte sich nun der größte Theil der Bischöfe nach Italien zu gehen; die französischen durften nicht hin und Deutschland erklärte sich für neutral zwischen Concil und Papst. 1437

Im J. 1439 anathematisirten sich beide Concile, das basel- 1439
sche und das zu Ferrara, welches nachher nach Florenz verlegt wurde; das baseler konnte sich aber nicht lange halten gegen das allgemeine Vorurtheil von der Nothwendigkeit des Papstes. So gingen die Unterhandlungen wieder auseinander, und für die Vereinigung mit der griechischen Kirche geschah auch weiter nichts. Die Maroniten und Nestorianer waren in gänzliche Unthätigkeit

hinabgesunken; in Litthauen a) stießen griechische und römische Missionaire auf einander, welches zu manchen Uneinigkeiten An-
1442 laß gab. Auf dem florentinischen Concil kam 1442 durch Eugen eine gewisse Vereinigung mit den Griechen zu Stande, worin diese sich völlig latinisirten. Sie erkannten den Primat des römischen Bischofs und den Zusaz filioque an; übrigens sah man ihnen auch viel nach, wobei freilich nur die Tendenz zum Grunde lag, diese Abweichungen nach und nach auszugleichen und zu verdekken. Diese Versuche waren nur ausgegangen von den constantinopolitanischen Griechen; diejenigen aber, die sich unter muhamedanischer Herrschaft einer gewissen Ruhe erfreuten, hielten
1443 1443 eine Zusammenkunft, worin sie sich völlig gegen die Beschlüsse in Florenz und die Union erklärten und dem constantinopolitanischen Bischof Metrophanes den Gehorsam aufkündigten. So zersplitterte sich also die Union wieder und nur ein kleiner Theil unirter Griechen hat sich erhalten.

Den Abendländern aber half dies doch von einer anderen Seite. Es waren sehr namhafte griechische Gelehrte, die zu den Unterhandlungen nach Florenz abgeschikkt waren, wie der Cardinal Bessarion und Gemistius Pletho, und die sehr viel zur Verbreitung der griechischen Gelehrsamkeit thaten. Zugleich entstand dadurch auch ein Geschmakk an den klassischen Schriftstellern der Römer und auch an besserer Latinität. Für diese war natürlich das rhetorische und satirische Feld dasjenige, worin sie sich am besten zeigen konnten, und die Opposition gegen den römischen Bischof war ein trefflicher Gegenstand, sich auf diesem Felde zu üben. Und so finden wir in dieser Zeit sehr vorzügliche Schriftsteller, die sich hierin hervorthaten, wie den Florentiner Poggius, Bernhard Aretinus in seinem Libellus adv. hypocritas und vor allen Laurentius Valla,

a) In Litthauen, wo man sich für ein neues Kleid bekehrte, durften griechische und römische Christen einander nicht heirathen. Schl.

der mit vorzüglicher Latinität auch eine sehr lebendige historische Kritik verband, besonders in der Schrift de donatione Constantini falso credita. Es war nämlich schon seit dem 12ten Jahrhundert eine Fabel entstanden von einer Schenkung, die Constantin an Silvester gemacht hätte, als er Rom verließ. Er zeigte, wie alles hätte anders kommen müssen, als es wirklich geschah, wenn an dieser Schenkung ein wahres Wort gewesen wäre. Da entstand also wieder ein neues Element der Opposition, welches bei der Liebe, mit welcher alles wissenschaftliche aufgenommen wurde, von großer Wirkung war und das päpstliche Ansehen in Italien und Frankreich sehr schwächte.

Wie nun auf dem Concil in Florenz die Griechen besonders den Glanz desselben ausmachten: so war es in Basel hauptsächlich Aeneas Sylvius Piccolomini, der anfangs besonders von der Nothwendigkeit der Suprematie der Concilien über den Papst redete, hernach aber sich ganz anders bewies. Die Spaltung, indem sich die beiden Concilien in den Bann thaten, mußte natürlich auch eine Spaltung in den christlichen Ländern veranlassen. Von dem baseler Concil, welches ohne neuen Papst das Concil von Florenz nicht in den Bann thun konnte, wurde Eugen IV. abgesezt und Felix V. gewählt. So hatte man nun wieder zwei Päpste. Deutschland hatte sich für neutral erklärt; Frankreich erkannte weder Felix V. noch das Concil von Florenz an; der König Alphons von Aragonien aber befahl seinen Prälaten ausdrükklich, Basel zu verlassen und nach Florenz zu gehen. Spanien war überhaupt damals das Land, welches am meisten in der Opposition gegen alle freieren Regungen und Verbesserungen in anderen Ländern stand und die größte Anhänglichkeit an den Papst bewies. Die päpstliche Autorität würde sich schwerlich unter diesen Bewegungen so gehalten haben, wenn sie nicht diesen Haltpunkt gehabt hätte. Allerdings liegt der Grund davon mit in der schwankenden Lage des christlichen Spaniens und es entstanden auch dort mehre gewaltsame Explosionen. Unge-

achtet nun Frankreich den Papst Eugen anerkannte und auch Deutschland seine Neutralität erklärte und den Felix nicht anerkannte: so that doch Eugen wenig, sich zu mäßigen, daß er selbst seine eigenen Freunde nicht sehr schonte. Es ging daher
1438 Frankreich (1438) auf die baseler Schlüsse zurükk und es wurde dort eine pragmatische Sanction bekannt gemacht, wonach Frankreich künftig sollte verwaltet werden und worin die Rechte und Einkünfte des Papstes sehr beschnitten waren. In Deutschland nahm sich Eugen heraus, die Erzbischöfe von Trier und Cöln abzusezen, die Prälaten in Basel fanden aber bei den Churfürsten einen großen Vorschub.

In diesen Verhandlungen spielte nun Aeneas Sylvius eine etwas zweideutige Rolle. Es wurden dort Punkte (avisamenta Basileensia) festgesezt, auf welchen man das Verhältniß der deutschen Kirche zu dem Papst begründen wollte. Dazu wurde nun dem Aeneas Sylvius aufgetragen einen Entwurf zu machen, und er brachte den Eugen dahin, diesen zu bestätigen; der Papst behielt darin noch immer einigen Einfluß. Hierüber starb Eugen
1447 und 1447 wurde Nicolaus V. gewählt, worauf Felix V. bald
1449 (1449) resignirte, und so war die Spaltung wieder eine Zeitlang aufgehoben. Mit Nicolaus wurden neue Verhandlungen angeknüpft, an deren Spize sich Friedrich III. stellte, und so kam denn das für Deutschland ziemlich nachtheilige (wobei jedoch der Papst noch kleine Concessionen an Mainz und Trier machte) wiener Concordat zu Stande, mit Bezug auf Eugenii Concessa, wobei Aeneas Sylvius den deutschen Fürsten die politischen Vortheile des päpstlichen Ansehns geltend machte.

Unterdessen gingen in Böhmen die drei Parteien der Katholiken, der Calixtiner und der Taboriten neben einander fort, und zwar im Kriege unter einander, welcher zum Theil
1445 auf politische Verhältnisse sich bezog. Im J. 1445 hatten die Calixtiner und Taboriten zu Kutenberg eine Zusammenkunft, wo sie sich in einigen Punkten vereinigten. Sie stellten

als Grundsaz auf, Gottesdienst in der Landessprache und die Priesterehe. Die Taboriten wollten Brod und Wein nur als Zeichen im Abendmahl ansehen und die ganze Theorie von der Kirchenbuße und den guten Werken durch den Saz fides sola justificat verwerfen; die Calixtiner schlossen sich darin ziemlich an die katholische Kirche an. Als Georg Podiebrad König geworden war, zerstreute er die Taboriten, die sich größtentheils nach Mähren und Schlesien wandten, und von ihnen stammen die evangelischen böhmisch-mährischen Brüder. Die Calixtiner kamen 1479 durch Bestätigung der baseler Compactaten 1479 zu einiger Ruhe. Abwechselnd wurden die Taboriten nun geduldet und verfolgt und ließen sich, weil sie sich von den Calixtinern getrennt hatten, in nähere Verbindung ein mit den Waldensern, die besonders auch in Ungarn sich aufhielten. Als Ladislaus V. diese dort verfolgte, legten sie ihm ein Glaubensbekenntniß vor, worin sie 7 Sacramente als möglich und die continuitas virginitatis Mariae annahmen. Diese Confession legten sie auch den Taboriten vor. Die Taboriten aber wollten die 7 Sacramente nicht annehmen, z. B. die lezte Oelung, welche sie für geistig unzulässig erklärten; die Fortdauer der Jungfrauschaft Mariä nahmen sie nicht an, weil nichts darauf ankäme und auch gar nichts davon in der Schrift stände. Sie schafften auch die Anrufung der Heiligen ab; diese hätten, sagten sie, keinen anderen Werth, als daß sie könnten zur Nachahmung aufgestellt werden. In Beziehung auf die Lehre von der h. Schrift sagten sie, diese sei untrüglich, sie sei das universalissimum principium doctrinae; aber man könne doch nicht sagen, daß alles, was von den heiligen Männern gesagt worden, untrüglich sei, weil der göttliche Geist sie nicht in allen Angelegenheiten regiert habe. Dagegen sprachen die Waldenser sich in sehr scharfsinniger Art gegen die Superstition aus, die mit dem Sacramente des Altars getrieben werde. Sie sagten, Wenn man dies nach seiner Weihung göttlich verehre: so hätte man noch viel

mehr Ursache es göttlich zu verehren, nachdem es in den Menschen übergegangen sei, und daraus würde also eine Anbetung der gläubigen folgen, nachdem sie das Sacrament genossen hätten.

Von dieser freien Ansicht finden sich auch viele Spuren bei einzelnen Theologen, die übrigens ganz auf der römischen Seite standen, z. B. in dem Cardinal Nicolaus de Cusa, der lange Zeit Legat in Deutschland war und im J. 1450 im Jubeljahr auf eine sehr verständige Weise den vollständigen Ablaß predigte. Er hatte eine Theorie über die Incarnation, die in unmittelbarer Verbindung steht mit der reinen evangelischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben. Er sagt, Die größte Thätigkeit des Schöpfers sei die, in der er sich mit der Creatur vereinige; diese komme auch aus der höchsten Liebe her. Dies sei die maximitas humanae naturae, welche bewirke, daß in jedem Menschen, der Christo durch den ausgebildeten Glauben anhänge, Christus dieser Mensch selbst sei [a]); daher non est nostra justificatio ex nobis sed ex Christo, non aliter quam ipsa fide justificari poterimus. Also die wahre Lebensgemeinschaft zwischen Christo und den gläubigen sei die wahre Frucht des Glaubens und die Menschwerdung Christi der Beweis davon. Von der Schrift sagte er, sie gehöre ad bene esse der Kirche aber nicht ad essentiam derselben. — Man könnte überhaupt diesen ansehen als das Supplement zum Gerson, der wol den Sinn für das mystische Element der Theologie in sich hatte, aber nicht davon wirklich durchdrungen war wie Nicolaus. Er vereinigte seine mystische Theologie auf eine sehr freie Weise auch mit anderweitigen Philosophemen [b]).

---

a) Maxima operatio, per quam creator unitur creaturae ex maximo uniente amore. — hoc agit maximitas humanae naturae, ut in quolibet homine sibi per formatam fidem adhaerente Christus sit ipse idem homo. Schl.

b) Er hatte eine dunkle Trinitätstheorie auf mathematischen Vergleichungen beruhend. Er behauptete intra Deum et nihil omnem conjecta-

Es wurde nun nach Nicolaus V. Calixtus III. (1455 bis 1458) Papst; nachher kam Pius II. (Aeneas Sylvius) (1458 bis 1464) auf den päpstlichen Stuhl. Er hatte vorher die Forderungen beschworen, welche der neue Papst eingehen sollte, ließ aber nachher zu Mantua jede Appellation an ein künftiges Concil verbieten und wollte den Papst wieder über dasselbe erheben. Er versuchte alles mögliche, die päpstliche Gewalt durch Aufhebung der pragmatischen Sanction in Frankreich zu vergrößern. Der König gab es auch zu, aber die pariser Universität und das Parlament eiferten heftig dagegen und drangen auch zum Theil durch. Ebenso verweigerte Pius die baseler Compactaten mit den Böhmen. Er brachte es dahin, daß ein Kreuzzug gegen die Türken, die Constantinopel erobert hatten, zu Stande kam, aber ohne besonderen Erfolg. Sein Nachfolger Paul II. (1464—1470) sezte das Jubeljahr auf 25 Jahre herab.

In der abendländischen Christenheit waren nun die inneren Bewegungen außer den erwähnten größeren sehr kleinlich; beständige Streitigkeiten zwischen den Weltgeistlichen und Mönchen über das Recht Beichte zu hören und die Sacramente zu ertheilen und über die unbefleckte Empfängniß Mariä. Sixtus IV. (1471—1484) stellte (1472) das Fest der unbefleckten Empfäng- 1472
niß Mariä an Ablaß dem Fronleichnamsfeste gleich; zugleich verbot er darüber zu disputiren, aber ohne Erfolg. Zwischen der Säculargeistlichkeit und den Mönchen kamen in manchen Gegenden ordentliche Concordate zu Stande, aber seine Einführung der Wunder der heiligen Catharina von Siena erregte einen großen Streit dafür und dawider zwischen den Dominicanern und Franciscanern. Unter Innocenz VIII., Alexander VI. und Julius II. ging allmählich alle Frucht von den lezten drei Kirchenversammlungen verloren und alle Mißbräuche der päpst-

---

mus cadere conjecturam. — Alle päpstliche Decrete würden erst per acceptationem oder usum eigentliche canones. Schl.

lichen Autorität kamen wieder auf den höchsten Gipfel, so daß man die ganze frühere Reaction als vergeblich ansehen muß.
1484 Innocenz VIII. (1484) brachte die päpstliche Macht auf eine besondere Höhe. Es ereignete sich aber auch manches lächerliche unter seiner Regierung: der Sultan Bajazet machte ihm nämlich wegen der ernstlichen Rüstungen ein großes Geschenk mit Reliquien. Dieser Papst hatte auch das Glükk, über einen großen Theil der Erde zu herrschen, bis wohin die päpstliche Macht noch nicht gedrungen war; er schenkte nämlich den Portugiesen die neu entdekkte afrikanische Küste [a]). Unter ihm kam auch die Inquisition in den größten Flor, indem sie namentlich in Spanien gegen die Juden und Mohamedaner auf einem großen Fuße eingerichtet wurde, in Frankreich gegen Kezer und in Holland und Deutschland gegen die Hexen und Wunderthäter. Innocenz trieb aber auch auf eine sehr öffentliche Weise die Bereicherung seiner Kinder, aber darin übertraf ihn Alexander VI. aus dem
1492 Hause Borgia (seit 1492) bei weitem. Seine beiden Kinder von der Vanozia, Cäsar und Lucretia, waren es so gut als ganz öffentlich in Rom und von großem persönlichem Einflusse. Indem nun besonders Cäsar Borgia ein sehr herrschsüchtiger Mann war, brachte dies in Italien eine Menge Intriguen und große Unruhen hervor. Hieronymus Savonarola, ein Dominicaner, trieb um diese Zeit das Predigen mit großer Energie und Erfolg, worin das Bestreben nach einer bessern Richtung unverkennbar war. Er spielte aber zugleich eine etwas demagogische Rolle bei den florentinischen Unruhen, und dem Papste, dem diese Richtung sehr zuwider war, gab dies die Veranlassung, daß Savonarola als Kezer hingerichtet wurde. Alexander VI., auf dessen Rechnung auch jene Theilung der nordafrikanischen Küste zwischen Spanien und Portugal fiel, trieb das Ablaßwesen

a) Die Portugiesen verkauften die neubekehrten Christen in Congo als Sklaven an die Muhamedaner. Schl.

auf eine ganz eigenthümliche Weise, indem er das Ablaßgeld gleich in Waaren verwandeln ließ, besonders in den nordischen Reichen, deren Ablaß er seiner Schwester als Domäne überlassen hatte. Er starb 1503 und Pius III. schon 1504. 1503

Julius II., sein Nachfolger, war vorher ein Feind des Alexander gewesen und hatte zulezt in einer Art von Exil in Genua gelebt. Er fing seine Regierung damit an, den unruhigen Cäsar Borgia 1504 gefangen zu nehmen, aber die spanischen 1504 Cardinäle hielten es noch mit ihm und ließen ihn entweichen. Aber so sehr Julius II. dem Alexander entgegen gewesen war, kann man doch nicht sagen, daß er den päpstlichen Stuhl auf eine geistlichere Weise verwaltet hätte; nur treten wegen seiner Ehrsucht und Herrschsucht die Laster des Alexander, Wollust und Ueppigkeit, bei ihm mehr in den Hintergrund. In Frankreich machte er solche Eingriffe gegen die bestehenden Verträge, daß der König die pragmatische Sanction wieder einführte, weshalb der Papst Frankreich mit dem Interdict belegte und einen Krieg gegen dasselbe anfing, in welchem er selbst als Feldherr auftrat. Es wurde 1511 gegen ihn ein Concil von Deutschland und Frank- 1511 reich gehalten, zuerst in Pisa, das aber nur schwach besezt war und wegen seines kriegerischen Vordringens sich nach Mailand und endlich nach Lyon zurükkziehen mußte. Dagegen ließ Julius ein Concil im Lateran 1512 halten, und selbst Ludwig XII. fand 1512 sich bewogen, dies Concil anzuerkennen und starb 1515. Unter- 1515 dessen war auch Julius II. 1513 gestorben und Leo X., sein Nach- 1513 folger, befestigte das Concil auf eine ganz neue Weise. Die Concilien von Costniz und Basel wurden öffentlich verspottet und die früher verworfene päpstliche Bulle Unam sanctam bestätigt. Zugleich kamen auf diesem Concil die Streitigkeiten zwischen den Bischöfen und Ordensgeistlichen zur Sprache, und als allgemeines Kirchengesez wurde festgestellt, daß die Bettelmönche nicht ohne die Einwilligung der Pfarrer sollten in einem Sprengel predigen oder Beichte hören. Unterdeß verglich sich Franz I.,

Nachfolger Ludwigs XII., mit dem Papste, und dieser wurde durch die kriegerischen Bewegungen Franzs I. bewogen, einen Vergleich einzugehen, der ihm schon als ein großes Nachgeben erschien. Der König nahm die pragmatische Sanction größtentheils zurükk und an ihre Stelle traten die Concordate, wonach der Papst die Annaten, der König die Ernennung der Bischöfe behielt; der Papst dagegen verpflichtete sich, einen Entwurf zu einer Reformation der Kirche zu machen. Mit diesem Abschluß waren weder die Universität in Frankreich noch das Parlament zufrieden, und nur allmählich kam man von der pragmatischen Sanction zu dieser neuen Einrichtung zurükk.

1506 Unter Julius II. von 1506 an war der große Ablaß zum Bau der Peterskirche in ganz Europa verkündigt worden, und 1514 diese Verkündigung wurde unter Leo X. von 1514 an wiederholt und der Erzbischof Albrecht von Mainz zum Obercommissarius davon gemacht. Es war aber von Anfang an wenig Geld zu diesem Zwekk, sondern mehr zu Intriguen verwendet worden.

Wenn wir hier nun die päpstliche Autorität außer wenigen Concessionen, die sie sich hatte gefallen lassen müssen, so gut als völlig wiederhergestellt sehen und finden, daß das gute aller jener Bewegungen sich consodilirt hatte bloß in der kleinen Partei der böhmischen Taboriten (denn die Calixtiner hatten sich der katholischen Kirche schon wieder sehr genähert und Leo X. versuchte durch seinen Legaten Thomas die Böhmen wieder ganz mit den Katholiken zu vereinigen, was aber scheiterte): so müssen wir sagen, daß die ganze Reaction, welche uns beschäftigt hat als das Werk des 15ten Jahrhunderts, wieder zurükkgetrieben worden war durch die Gewalt, welche die alte Ansicht der Dinge ausübte. Dies ist aber das gewöhnliche in der Geschichte und kann nicht anders sein; es müssen immer Versuche vorangehen, welche zu scheitern scheinen, aber den Grund legen zu späteren, welche durchdringen. Die Reaction war auch mehr äußerlich als innerlich.

Vierte Periode.

Die Reformation.

Die ersten Anfänge der Reformation sind etwas weiter hinauf zu suchen. Wir müssen anknüpfen erstens an den Einfluß, den die aus Constantinopel eingewanderten Griechen ausübten, wodurch die Kenntniß der griechischen Sprache und Wissenschaft weiter verbreitet und begierig anfgenommen wurde. Die Beschüzer des alten Zustandes merkten bald, daß ihnen von da etwas neues drohe und suchten sich zur Wehr zu sezen. Einer der ersten, der sich durch griechische Weisheit und Litteratur auszeichnete, war Graf Picus von Mirandola, aus dessen Schriften Papst Innocenz VIII. 900 Säze als gefährlich ausziehen ließ. Darunter waren, Das höchste Wesen sei nur improprie intelligens; und dadurch wurde die ganze Lehre von den göttlichen Eigenschaften, wie sie nach der Tradition bestand, umgestoßen. Picus wandte sich besonders auch gegen das inquisitorische Wesen; er unterschied sehr richtig zwischen dem Glauben an einzelne Lehrsäze und dem christlichen Glauben überhaupt, der kein Glaube an einen Lehrsaz ist, da diese erst später sind, sondern ein Glaube an ein geschehenes. Der Glaube an einzelne Lehrsäze sei etwas unfreiwilliges und keine Schuld könne darauf haften, wenn man dies oder jenes nicht glaube. Ferner der Saz, Christus sei nur quoad effectum, nicht reali praesentia

zur Hölle gefahren. Die Wunder Christi seien nur durch den modus faciendi Beweis seiner Gottheit.

1509 Außerdem waren im Laufe des 15ten Jahrhunderts seit 1509 außer in Leipzig in Deutschland eine Menge neuer Universitäten gegründet worden [a]), am Anfang des 16ten Jahrhunderts 1502 (1502) Wittenberg. Alle diese nahmen gleich den Streit in sich auf zwischen der bisherigen klösterlich scholastischen Theologie und dem Einfluß des neuen Sinnes, der durch die wiederhergestellte Kenntniß des Alterthums sich verbreitete. Die Doctores biblici traten bald den Doctoribus scholasticis entgegen, indem jene die zusammenhängende Auslegung der Bibel zum Grunde legten.

Nächstdem ist auch das kirchlich politische Verhältniß zu betrachten. Dies war in Frankreich und Spanien bei weitem nicht so complicirt wie in Deutschland, und daher konnte eine neue Bewegung auch am ersten von Deutschland ausgehen, weil da die meisten Reibungspunkte zusammenkamen. In Spanien und Frankreich hatte es der König nur mit dem Oberhaupt der Kirche zu thun, mit dem Papste; in Deutschland hingegen war die kaiserliche Autorität großentheils aus Schuld der Päpste eher verringert als vermehrt worden, und es waren hier eine Menge von Fürsten, die in demselben Streit mit den einzelnen Bischöfen waren. In Deutschland hatte sich auch das Capitelwesen ganz anders ausgebildet, die Corporationen der Canonici, die eigentlichen Wahlkörper. Der Bischof war das Oberhaupt des Capitels und die geistlichen Angelegenheiten gingen von ihm aus; die Verwaltung der Kirchengüter aber war zu den Capiteln übergegangen, und dadurch entstand ein besonderes Interesse des Adels an den kirchlichen Dingen, welches eine zweite Stufe war von dem Verhältniß zwischen dem Oberhaupt des Staats und dem Oberhaupt der Kirche. Daher finden wir in dieser Zeit in Deutschland beständig eine Menge

a) In Rostock, Löwen, Greifswald, Basel, Tübingen, Ingolstadt. Schl.

Streitigkeiten zwischen den weltlichen Reichsständen und den Bischöfen.

Die philologische Richtung, welche in dieser Zeit sich kräftig erwies, erstrekkte sich auch auf die morgenländischen Sprachen, und da zeichnete sich besonders Reuchlin in Cöln aus, der in großen Streit gerieth mit dem Dominicanerprior und Generalinquisitor in Deutschland Hoogstraten. Bei dieser Gelegenheit zeigte sich deutlich, wie sehr das Ansehn der bisherigen Klostertheologen und der inquisitorischen päpstlichen Gewalt verfallen war. Denn als Hoogstraten Lust hatte, den weltlichen Arm gegen ihn zu gebrauchen, zeigte sich ein so allgemeines Losschlagen auf diese Kezermacherei und die Unwissenheit des Generalinquisitors, daß der päpstliche Commissarius den Reuchlin lossprechen mußte. Dadurch wurde der Streit und Spott gegen diesen Dominicaner noch größer, wobei besonders sich Hutten und Erasmus auszeichneten. Durch diesen an und für sich unbedeutenden Streit wurde doch schon eine allgemeine Spannung in Deutschland hervorgebracht, und so war es sehr natürlich, daß die erste Bewegung, die von Luther gegen den Ablaß ausging, gleich eine sehr große Sensation in Deutschland erregte. Auf dem lateranensischen Concil war unter andern festgesezt worden, es sollten keine Bücher gedrukkt werden ohne kirchliche Censur, und diese sollten die Bischöfe und Inquisitoren ausüben. Damit hing auch das hoogstratensche Unternehmen gegen Reuchlin zusammen; indessen war vieles auf diesem Concil festgesezt und in Deutschland gar nicht zur Ausführung gekommen. Die Buchdrukkerkunst, die jezt anfing gewöhnlich zu werden, war ein treffliches Mittel, gleich alle solche Bewegungen schnell zu verbreiten; so war auch die neue Ausgabe des neuen Testamentes von Erasmus nicht ohne Bedeutung.

Unter diesen Umständen können wir uns die Schnelligkeit der Verbreitung der ersten Bewegungen der Reformation leicht erklären, aber nur unter der Voraussezung, daß wir nicht Lu-

ther in Sachsen und Zwingli in der Schweiz ansehen als diejenigen, in denen diese Bewegung ihren Grund gehabt hätte; in ihnen concentrirten sich nur die allgemeinen Kräfte als in hervorragenden Punkten. Die allgemeine Opposition war eigentlich das erste, die Verständigung über das positive aber erst das zweite.

Welche Kräfte brachten nun diese Bewegungen hervor und wodurch wurden diese Bewegungen wieder gehemmt, so daß eine gründliche Verbesserung der ganzen Kirche verfehlt worden ist? Wenn wir diese Kräfte betrachten: so müssen wir auch wieder nicht bei den einzelnen Personen stehen bleiben und ihnen gar zu viel zuschreiben, so herrliche Erscheinungen auch unter ihnen sind. Es sind aber immer nur einzelne Erscheinungen, in denen sich ein gemeinsamer Geist und gewisse Grundsäze concentrirten; sonst hätten sie nicht so entstehen und nicht diese Wirkungen hervorbringen können.

Wir haben nun zunächst drei Punkte zu betrachten, von welchen diese Bewegungen ausgingen. Der eine hatte seinen Siz in Sachsen, der zweite in der Schweiz, der dritte in Frankreich. Das lezte wird oft ganz übersehen; es ist aber nothwendig, die Aufmerksamkeit mehr darauf zu richten. In Sachsen wurde die Bewegung veranlaßt durch ein dringendes Bedürfniß, ihr Ausbruch hatte also auch das Ansehn eines bestimmten Widerstandes. In Frankreich brachte die ersten Lebensregungen die reine theologische Gelehrsamkeit hervor, die eine andere Richtung genommen hatte. In der Schweiz war es auch ohne besondere Veranlassung der reine Sinn für das praktische, welcher durch jene richtige Einsicht geleitet worden war. In Frankreich war es Jacob Faber Stapulensis, der eine Menge richtiger Einsichten über die seit den Scholastikern befestigten Irrlehren verbreitete, von welchen die Schweizer einen Theil ihrer Einsichten erlangt hatten. Später gingen auch mehre Franzosen nach Wittenberg, welche die mehr dogmatische Gelehr-

samkeit des Melanchthon nach Frankreich brachten. So muß man diese französische Reformation gleichsam als vermittelnd ansehen zwischen der sächsischen und schweizerischen.

Die sächsische Reformation fing an mit Luthers Thesen gegen den päpstlichen Ablaß, worin er de poenitentia et indulgentiis handelte und den Werth des Ablasses noch sehr bescheiden herabsezte. Dieser Anfang war gegen einen einzelnen Mißbrauch gerichtet, und also sieht man gar nicht darin die Möglichkeit so großer Folgen, die daher nur im Zusammenhange mit allem übrigen können gewesen sein. Allerdings mehrten und vereinigten sich Luthers Ansichten auf eine sehr schnelle Weise, er schrieb aber dies selbst seinen Gegnern zu und dem Widerstand, den er ihnen hätte leisten müssen. Also hier bildete sich die Einsicht erst aus in der Opposition und durch dieselbe.

In der Schweiz fing die Verbesserung an rein durch die Freiheit, welche ein einsichtsvoller und gutgesinnter Lehrer, Zwingli in Zürich, fand. Der Ablaß war auch dort im Gange, aber er war hier bei weitem kein so dringendes Moment, auch die neuen Aeußerungen waren gar nicht gegen diesen gerichtet, und erst im Einverständnisse mit seinem Bischof erreichte er, daß der Ablaßkrämer Samson nicht mehr nach Zürich kommen durfte. Man sieht also aus diesem Anfange schon, wie die züricher Verbesserung der Kirche ihren Grund in sich selbst hatte und wie sie nur durch äußere Gewalt hätte gehemmt werden können, aber zugleich wie sie an die Localität gebunden war; und die öffentliche Bekanntschaft durch Schriften war auch nichts primitives dabei. So kam es hier sehr bald dahin, daß alles papistische aus dem Gottesdienst verschwand, Bilder und Kreuze aus der Kirche weggeschafft, Processionen untersagt wurden und der gregorianische Meßcanon angegriffen wurde. Dies alles war das Werk weniger Jahre. Nur war es auch hier nicht der einzelne Lehrer, es war eine Gemeinschaft von mehreren, Zwingli,

Capito, Oecolampadius. So verbreitete sich die Verbesserung in mehrere Schweizercantone.

In Sachsen wurde alles durch den Widerstand hervorgerufen.
1517 Gegen Luthers Thesen (1517) schlug Tezel Gegenthesen an, die den gröbsten Papismus enthielten; von Rom aus wurde Luthern Stillschweigen auferlegt, weil er nicht widerrufen wollte, sein
1521 Bann 1521 aufs bestimmteste ausgesprochen und mit ihm zugleich wurden alle diejenigen in den Bann gethan, die nicht unbedingt an den päpstlichen Ablaß glauben würden. Es war ein allgemein empfundenes Bedürfniß, welches den Widerstand gegen die päpstlichen Grundsäze sehr schnell verbreitete. Natürlich fanden in dieser allgemeinen Erregung alle früheren Bestrebungen gegen den päpstlichen Drukk einen Vorschub, die deutschen Fürsten wurden laut, und so kamen auf dem Reichstag zu Nürnberg
1522 1522 die centum gravamina sedis apostolicae non ferenda Germanis der deutschen Nation gegen den apostolischen Stuhl zu Stande. Das war etwas von allem, was die Lehre betrifft, gänzlich verschiedenes, ein allgemeines Nationalbestreben der deutschen Kirche ein günstigeres Verhältniß mit dem Papste zu verschaffen. Der Papst ließ auch eine Reformation versprechen, aber eine allmähliche. Luther hatte inzwischen mit päpstlichen Legaten conferiren und disputiren müssen, und da hatten sich in ihm selbst neue Widerstandspunkte gebildet und der Hauptpunkt ward nun bei ihm die Lehre von der Rechtfertignng durch den Glauben. Dies faßte Melanchthon zuerst in seinen Locis theologicis zusammen, und so hatte sich eine Darstellungsweise der Lehre gebildet, welche ebenfalls die Farbe von jener bestimmten Opposition trug.

In der Schweiz ging die Sache auch in dieser Hinsicht anders. Da konnte ein ruhiges Nachdenken und eine ruhige Revision der gesammten Lehre stattfinden und man konnte viel allgemeiner prüfen, was in der bisherigen Lehre ohne Halt sei durch die Schrift. Wenn man Zwinglis Buch De vera et falsa re-

ligione mit Melanchthons Locis theologicis vergleicht: so sieht man auch schon in diesen beiden eine gewisse Verschiedenheit des Characters; mehr eigentliche Kritik in der Art, wie Zwingli die Sache betreibt, und dagegen in Melanchthon mehr vermittelndes, indem immer nur dasjenige, was mit den Mißbräuchen, die in Frage standen, am meisten zusammenhing, auch am bestimmtesten bestritten wird, und übrigens sein Bestreben eher darauf geht, das scholastische aus der Dogmatik zu entfernen.

Nach Italien kamen sehr zeitig Luthers Streitschriften und Melanchthons Loci und andere Aufsäze von ihnen, wie auch die Correspondenz zwischen Luther und Bucer, und wurden mit großem Beifall gelesen. Allein es entwikkelte sich dort ein noch anderer Geist, indem mehrere, wie Petrus Martyr, Zanchius, Ochini und später Lälius Socinus, viel weiter gingen und fanden, daß sowol Luther und Melanchthon als auch die Schweizer noch nicht antischolastisch genug waren. Wenn man einmal von einem solchen Punkte ausging, wie Frankreich und die Schweiz, die ganze bisherige Lehre durch Vergleichung mit der Schrift zu revidiren: so ist natürlich, daß man auch die Autorität der Kirchenlehre gänzlich dahingestellt sein lassen mußte, bis man ihre Behauptungen durch die Schrift hätte bestätigt gefunden. Dies Princip hat wol Luther auch zeitig genug ausgesprochen, z. B. auf dem Reichstage zu Worms; aber dem ungeachtet ist es Luthern nie eingefallen, die Lehrbestimmungen der früheren Concilien in Zweifel zu ziehen. In Italien organisirte sich die Sache anders. Wenn man von dem Punkte ausging, von welchem die sächsischen Reformatoren anfingen, und wie die römische Kirche ihre Theorie von dem Schaze der guten Werke vertheidigte: so führte dies natürlich auf die Lehre von der Genugthuung zurükk. Wenn wir nun diese Bemühungen in Italien in ihrem ersten Ursprunge betrachten: so haben diese einen eben so christlichen Grund als die Bemühungen in Sachsen, da sie auf dieselbe theoretische Weise hervorgingen, und wenngleich diese Anfänge hernach zu der so-

genannten unitarischen und antitrinitarischen Theologie geführt haben, welche von den sächsischen und schweizerischen Reformatoren verdammt wurde: so liegen ihr doch dieselben Anfänge und Elemente zum Grunde. Daß dies in Italien sich am ersten so gestalten konnte, ist natürlich. Eine praktische Opposition war gar nicht möglich, als unter der Form der Kirche selbst oder in Verbindung mit politischen Unruhen, wie früher z. B. Arnold von Brescia und Hieronymus Savonarola. Da aber das päpstliche Ansehn durch die Concilien gänzlich wieder hergestellt war: so mußte sich der Sinn für das bessere überhaupt rein auf dasjenige werfen, was in der Sphäre der Betrachtung lag. Nun war auch in Italien das philosophirende Element am stärksten und meisten verbreitet, ja es hatten auch schon die antichristlichen Elemente der antiken Philosophie Wurzel gefaßt; aber doch ist nicht zu sagen, daß in diesen ersten Aeußerungen das antichristliche ein Gewicht gehabt hätte, sondern nur das kritische und namentlich auch die historische Kritik, wie in Laurentius Valla. Aus diesem beiden in einer Anwendung auf das bestehende dogmatische System gingen eigentlich diese Bewegungen hervor.

Es ist nun auch im weiteren Verlauf der Unterschied sehr merklich auf allen den verschiedenen Punkten. In Sachsen und überhaupt in Deutschland waren theologische Disputationen immer gänzlich vergeblich, ungeachtet eines Aufwandes von Talenten. Es waren vorzüglich die Dominicaner, welche den Widerspruch gegen die neue Ansicht der Dinge auffaßten, Johannes Faber, Prior in Augsburg, dann Weihbischof in Kostniz und Bischof zu Wien, Hoogstraten in Cöln und Eck in Ingolstadt, die mit großer Heftigkeit sich des Ablasses annahmen und Luthers und Melanchthons Bestrebungen Schritt vor Schritt verfolgten. Da wurden nun mehrere Disputationen angestellt, für welche man als Muster ansehen kann die zu Leip-
1519 zig (1519) zwischen Eck und Luther und Carlstadt. Eck war nicht ohne Talent, wenngleich seine Gelehrsamkeit nicht so

bedeutend war; aber natürlich gab die ganze Disputation kein anderes Resultat wegen der Hartnäckigkeit, mit der die Katholiken an den Concilien und der päpstlich-patristischen Autorität festhielten, als daß man die Entscheidung auf die Universitäten Erfurt und Paris compromittirte, eine Entscheidung, die nie eingegangen ist. Dagegen in der Schweiz wurde alles durch theologische Disputationen ausgerichtet; erst wurde mit Johannes Faber disputirt, dann wurden Disputationen angestellt in Basel, wo Eck und Faber gegen Oecolampadius und Haller disputirten. Dort kam es aber nicht darauf an, daß die beiden Theile sich unter einander überzeugten, sondern daß die Obrigkeit und das Volk, welche zuhörten, überzeugt wurden, und so wie das Volk überzeugt wurde, hatte die Obrigkeit ihre Sicherheit. Das war in Deutschland nicht möglich, da hätte auf diesem Wege der Kaiser müssen überzeugt werden; denn auch die Unabhängigkeit eines einzelnen Fürsten war nicht so groß, als die Unabhängigkeit eines kleinen republikanischen schweizer Staates. Daher wo die Fürsten in Deutschland völlig überzeugt waren, waren sie doch durch ihr Verhältniß zum Kaiser gehemmt, und die Papisten konnten ihnen immer mit diesem drohen, da die Stiftungen nicht von den Fürsten ausgegangen waren und auf den Concordaten zwischen Papst und Kaiser beruhten. Daher der eigentlich bedrängte Zustand des weiteren Fortschritts in Deutschland.

Es ist hier aber ein Punkt nicht zu übersehen. So wie man überhaupt nicht den Persönlichkeiten an sich einen zu großen Werth beilegen darf: so auch nicht der Persönlichkeit Carls V. Es ist schwer zu sagen, in wiefern er der Reformation persönlich geneigt oder zuwider war. Die Katholiken haben alles gethan, ihn als kezerisch darzustellen; die Protestanten dagegen haben alles gethan, ihn als Feind der Reformation darzustellen. Freilich der Kaiser hatte Luthern nach dem Reichstage in Worms (1521) in die Acht erklärt, aber dabei sah er sich als Oberhaupt 1521

der deutschen Kirche an und den Papst als den, der über allen Streit in der Lehre zu entscheiden hatte; es drang der Kaiser aber zugleich auf Abschaffung aller Mißbräuche, man kann es daher ansehen, als habe er bloß das revolutionäre in Deutschland unterdrükken wollen. Daß in Spanien alle Anfänge, die auch dort nicht fehlten, von reformatorischen Bestrebungen, durch die Inquisition augenblikklich unterdrükkt wurden, kann man Carl nicht persönlich zuschreiben, denn er konnte die Gewalt der Inquisition nicht hemmen. Er hatte aber doch einen Punkt aufgefaßt, in welchem er übereinstimmte mit mehreren der Reformatoren selbst, nämlich die Meinung von der Einheit der Lehre. Carl drang wiederholt in den Papst um ein allgemeines Concil; auf diesem müsse ein corpus integrum doctrinae aufgestellt werden, damit sich alle Lehrer vereinigten, und Luthern selbst war ja dies tief eingeprägt, wogegen die Italiener und Schweizer hierin viel freier waren. Dies mußte auch wieder die Reformation vom sächsischen Standpunkte aus hemmen und ihr einen unsichern Charakter geben.

Dagegen kann ich nicht anders sagen, als daß Erasmus, so viel auch gegen ihn einzuwenden ist, in diesem Punkte doch eine sehr freie Einsicht gehabt und sie auch ausgesprochen hat; in seiner Schrift De amabili ecclesiae concordia sucht er zu zeigen, wie die Mannichfaltigkeit in der Lehre gut fortbestehen könne, sobald man überall einen Damm seze gegen das praktisch schädliche, bis ein allmählich sich verbreitender besserer Unterricht das Bedürfniß solcher unreinen Lehren von selbst verschwinden mache. Das ist die Idee von einer solchen reineren Reformation. Wenn man sich diese Möglichkeit denkt und ein Mittel ihrer Sicherstellung, dann ist freilich nicht zu leugnen, daß des Erasmus Ansicht von einer Verbesserung die reinste war. Das ist eigentlich der rein evangelische Geist; aber er hatte darin Unrecht, daß er doch lieber an der etwas gewaltsamen Bewegung nicht Theil nehmen wollte, als von der Reinheit seiner Idee etwas nachlas-

sen, da doch, so lange das päpstliche Ansehn so blieb, seine Idee sich nicht ausführen ließ und nicht sichergestellt werden konnte.

Es sind nun vorzüglich zwei Punkte, auf die wir zunächst zu sehen haben, 1) die Organisation der neuen Kirche und 2) wie der Streit in ihr selbst sich entwikkelte zwischen den beiden Hauptpunkten, von denen sie ausging. In der Schweiz war bei der Uebereinstimmung mit der Obrigkeit die Organisation etwas ganz leichtes. Das papistische im Gottesdienst wurde ganz entfernt und man ging dort in der Vereinfachung des Gottesdienstes vielleicht weiter, als man hätte gehen sollen, von dem Prinzip aus, „In der Masse ist die Neigung zu Superstition, und daher hat sie so überhand genommen; man müsse also alles, was diese Neigung nähren kann, wegnehmen und den Gottesdienst ganz vergeistigen." Auch hier war Luther von Anfang an weit mehr einig im Princip, als man hätte glauben sollen. Er unterschied zwischen einem Gottesdienst für die, welche Christen werden sollten und die, welche es schon wären. In seinem Schreiben über die Ordnung, die Messe zu halten (1524), sagt er dies selbst, 1524
Das wäre eigentlich ein Gottesdienst für alle diejenigen, die Christen werden wollten, denen man etwas geben müßte, woran sie ihre sinnliche Anschauung knüpften. Da sehen wir auf der einen Seite die Spur der katholischen Ansicht nicht verwischt; das war unbewußt in ihm; er dachte es sich aber nicht als Gegensaz zwischen Clerus und Laien. In Sachsen war eben darum die ganze Organisation weit schwieriger, weil viel mehr streitige Interessen und Rükksichten vorhanden waren. Der erste Anfang war von Seiten der Augustiner die Abschaffung der Messe, wie sie bisher gehalten worden war. Churfürst Friedrich erklärte auf das deshalb an ihn gerichtete Ansuchen, daß, da er ein Laie sei, die Universitäten und Capitel dahin sehen möchten, daß alles der Schrift gemäß geschehe, und darauf folgte nun die wittenberger Kirchenordnung. Es wurde die h. Schrift deutsch ge-

lesen und deutsche Gesänge eingeführt, wobei aber alle lateinischen Elemente des Meßcanons mit aufgenommen waren.

Nun aber war in Sachsen die bischöfliche Autorität diejenige, von der die Ordination der Geistlichen abhing; die Bischöfe aber waren der Reformation nicht geneigt. Wie sollte man also zu neuen Geistlichen kommen? Darüber hatte Luther
1524 schon 1524 den böhmischen Brüdern einen Rath gegeben, als sie ihn fragten, ob es nicht eine schriftgemäße Art gebe, Geistliche zu ordiniren. Luther sagte ihnen, Sie sollten sich unter ihren Geistlichen die ausgezeichnetsten wählen, und diese sollten denen, die zu Geistlichen bestimmt wären, die Hände auflegen, und so sollten sie ordinirt sein. So wurden nun auch in Sachsen ohne Hinzutreten des Bischofs Geistliche ordinirt. Und daran schloß sich
1528 1528 die allgemeine Kirchenvisitation in Sachsen, wo die lasterhaften Geistlichen bei Seite geschafft und andere an ihrer Stelle ordinirt wurden. Luther war darin aber so behutsam, daß er dem Churfürsten vorschlug, er solle an die Bischöfe schreiben, ob sie nicht in ihren Diöcesen selbst diese Verbesserung vornehmen wollten, und thäten sie es nicht, dann könne er es in seiner Autorität thun. Hier tritt zuerst der Landesherr auf mit einer Autorität in kirchlichen Dingen, und so wurden hier die ersten Superintendenten bestellt, welche an die Stelle der Bischöfe traten in dieser Beziehung. Dazu kam wenige Jahre darauf die Einrichtung der ersten Consistorien in Wittenberg und Meißen, aus Doctoren der Theologie und des canonischen Rechts. Die Anordnung des Gottesdienstes war gleich anfänglich sehr verschieden in Hessen, Sachsen und Anspach, und Luther selbst erklärte, daß es gar nicht sein Wille wäre, daß seine wittenberger Kirchenordnung das ganze Deutschland annähme, sondern es könne geschehen, wie man es dem Zustande des Volkes für angemessen hielt [a]). Auch die Evangelien und Episteln, sagte er, be-

a) Buggenhagen besorgte die braunschweigische und hamburgische Kirchenordnung 1528 und 1530. Schl.

hielte er nur bei, weil viele sollten predigen lernen in Wittenberg; er tadle aber nicht die, welche über ganze Bücher des N. T. predigten; dort geschah es in den Wochenpredigten. „In der rechten Messe unter eitel Christen müsse der Altar nicht so bleiben und der Priester sich immer zum Volke kehren. Diese und andere Ordnung sei so zu gebrauchen, daß, wo ein Mißbrauch daraus würde, man sie flugs abthue und eine andere mache." Eben so wurden bei der Kirchenvisitation den Geistlichen Vorschriften gegeben, und da sagte Luther, Er hoffe, da diese nicht gegeben werden könnten als ein strenges Gebot, daß die Geistlichen und Gemeinden sich dieser Ordnung nach Art der Liebe gern und willig unterwerfen würden; die sich widersezen würden, müsse man lassen sich sondern. Man sieht also, wie zweifelhaft er hier die Autorität des Landesherrn in geistlichen Dingen aufstellte, und so unsicher mußte unter den gegebenen Umständen die Einrichtung der Kirche sein.

Unterdessen war die Anerkennung dieser Veränderungen von Seiten des deutschen Reiches immer noch in einem sehr zweifelhaften Zustande: die allgemeinen Versammlungen jagten sich einander; zu Speier (1529) endlich erließ der Kaiser einen Reichs- 1529
abschied, daß bis zum Concil keine Neuerungen gemacht werden sollten und alle Stände über das wormser Edict [a]) halten sollten, so weit es ihr Gewissen zuließe. Hier aber protestirten der Churfürst und die übrigen evangelischen gegen diesen Reichsabschied und das wormser Edict, welches eine Achtserklärung ohne Reichsabschied war; daher der Name Protestanten. Unterdessen war Carl, nachdem er Franz I. geschlagen hatte, auch (1530) 1530
nach Rom gegangen, hatte sich dort krönen lassen und bestand nun auf ein freies Concil in Deutschland, auf welchem ein corpus doctrinae integrum gesammelt werden sollte zur Vereinigung

a) Auch schon in Worms verbat sich Luther Widerlegungen aus Concilien, weil sie geirrt und nicht unter sich übereingestimmt. Schl.

der Lehrer. Darüber kam nun hernach der augsburger Reichstag zu Stande, wo die reformirten Stände die Confession übergaben, welche diejenigen Punkte enthielt, auf welche sie ihres Gewissens wegen nothwendig halten müßten, Punkte der Lehre und der Kirchenordnung. In diesen nun findet sich jene Wiederaufnahme der alten Beschlüsse der allgemeinen Kirchenversammlungen, wodurch die weitere Entwikklung auf gewisse Weise gehemmt ward. Diese Beschränkungen gewannen eine gewisse politische Gültigkeit, indem auf dem nürnberger Reichstage im
1532 Jahre 1532, wo ein allgemeiner Religionszustand verabredet wurde, ausdrükklich die sogenannten Sacramentirer, d. h. die die schweizerische Ansicht vom Abendmahl annahmen, ausgeschlossen wurden. Dadurch bekamen die Confessionsschriften auch schon in Betreff dieser streitigen Punkte eine scheinbare politische Gültigkeit, welche erst durch spätere politische Verhandlungen wieder aufgehoben worden ist. Das ließ sich auch der Kaiser anderweitig von den Ständen erklären und sagte, Es würde bei den Friedensunterhandlungen besonders darauf ankommen, daß sie bei ihren Confessionen blieben und mit den Schweizern, Anabaptisten und anderen Neuerern keine Gemeinschaft hätten.

1519 Im Jahre 1519 vertheidigte sich Luther noch ernstlich dagegen, daß er der böhmischen Kezerei anhinge. Die Kelchentziehung erklärte er zwar für eine Tyrannei, aber man müßte sie dulden; die zweifache Gestalt des Abendmahls sei nicht nöthig, weil sie von der Kirche noch nicht beschlossen sei. Im Jahr
1524 1524 dachte er schon ganz anders; das Abendmahl unter beiderlei Gestalt wurde eingeführt und die neue Kirchenordnung; anfangs war er aber auch wirklich noch der Transsubstantiation ergeben. Zwingli disputirte gegen die leibliche Gegenwart Christi im Abendmahl. Es kam Luthern nun ein Brief aus den Niederlanden zu, worin stand, daß est gleich significat zu nehmen sei,
1525 den er als anstößig verwarf; Zwingli ließ ihn aber 1525 drukken und disputirte gegen die leibliche Gegenwart. Luther schrieb 1523

an die böhmischen Brüder und sezte den Glauben der deutschen Kirche über das Abendmahl auseinander, offenbar mit Hinsicht auf diese Schrift, daß unter Brod und Wein der Leib Christi, wie er von Maria geboren und am Kreuz gehangen habe, gegenwärtig sei. Sehr bald fixirte er den Streit auch so, daß er sagte, Auch die ungläubigen beim Abendmahl bekämen, sobald sie das Brod und den Wein genössen, den Leib und das Blut Christi zu genießen, weil diese im Wein und Brod enthalten seien. Im folgenden Jahre brach nun der öffentliche Streit aus, seit Carlstadt in der Schweiz war, wo man sich jedoch nicht viel mit ihm einließ.

So kam man in dieser Lehre auseinander. Daß sich diese Trennung so gestaltete, konnte nicht anders als für sehr nachtheilig gehalten werden; daher auch die Vereinigungsversuche, besonders durch Philipp von Hessen. In Marburg vereinigte man sich 1527 auch wirklich über allerlei, aber eine völ- 1527
lige Vereinigung konnte nicht zu Stande kommen, weil Luther auch hier nicht sagen wollte, es sei die Sache zu spizfindig für die Totalität der Christen und man könne sich keine rechte Vorstellung machen, wie Leib und Blut im Brod und Wein enthalten seien, dies schien ihm eine verwerfliche Gleichgültigkeit. Die Schweizer gestanden zu, Leib und Blut sei noch im Abendmahle, über die Art und Weise aber konnte man nicht einig werden. Sie versprachen sich gegenseitig so viel christliche Liebe zu erzeigen, als ihr Gewissen leiden würde. Die Schweizer waren hier offenbar viel liberaler als Luther, welcher für diesen Punkt eine ganz specifische Hartnäkkigkeit hatte. Er war von der wahren Lebensgemeinschaft der gläubigen mit Christo in der im guten Sinne mystischen Bedeutung durchdrungen; das Sacrament war ihm das Mittel der Erhaltung dieser Lebensgemeinschaft. Von denselben Principien konnte auch die schweizerische Ansicht ausgehen, nur daß Luther diese Gemeinschaft auf eine sinnlichere Weise wollte im Abendmahl dargestellt sehen. Sonst ließe sich

eine solche Hartnäckigkeit gerade in dem Punkte des Modus der Darstellung nicht verstehen; es war wirklich eine specifische Ueberzeugung von der Wichtigkeit des Gegenstandes in dieser Form. Daß dies aber in jene Art von Verdammung ausartete, wie sie sich in der augsburgischen Confession aussprach, ist freilich ein großes Uebel und hat der Kirche nur Schaden gestiftet; die Vereinigung der Kräfte wurde dadurch gehemmt.

Man kann eigentlich nicht sagen, daß in der augsburger Confession irgend neue Bestimmungen enthalten seien. Der vierte Artikel von der Rechtfertigung war seit den ersten Schriften Luthers angeregt worden. Dieser Artikel veranlaßte aber in der katholischen Kirche neue Bestimmungen; die Polemik der Katholiken im tridentinischen Concil bezog sich darauf. Die Rechtfertigung als richterliche Handlung Gottes und der Glaube als Beziehungsgrund dieser Handlung wurde von den Katholiken angegriffen; sie sahen die Rechtfertigung als transitive Handlung Gottes an, indem sie das Hiphil im activen, nicht im erklärenden Sinne nahmen: δικαιοῦν heiße gerecht machen. Die Versezung des Menschen in die lebendige Gemeinschaft mit Christo durch die Rechtfertigung ist eigentlich dasselbe; beides kommt von Gott her und ist also eine Gerechtmachung; zugleich ist sie aber eine declaratorische Handlung, denn nur die allgemeine Erlösung wird auf die einzelnen angewandt. Die Ansicht auf die eine Art ist einseitig: den Glauben suchten die Katholiken herabzusezen, um die Liebe desto höher zu stellen; der Glaube ist ihnen rein passiv: die Anhänglichkeit an das von der Kirche festgesezte. Christus allein ist nicht das Subject des Glaubens [a]); der Glaube ist also eine vorläufige Bedingung, um den Zusammenhang mit der Kirche zu erhalten. Die wahre Gemeinschaft mit Gott entsteht

a) Er ist mediator, quia meruit habitum dilectionis — per opera meremur habitum dilectionis et dilectione accedimus ad Deum. Peccata remittuntur ex potestate ecclesiae data. Schl.

aus dem habitus dilectionis. Dieser wird verdient und erworben durch die Werke, welche die Kirche von den einzelnen fordert. Nun hängen hiermit zugleich zwei andere Fragen zusammen, die von der Vergebung der Sünde und von dem Einfluß der Erlösung auf die Sünden. Die Katholiken sagten, „Die Sünden werden nur durch die der Kirche von Christo ertheilte Gewalt vergeben; das unmittelbare Verhältniß zwischen den Menschen mit Christo und Gott war also aufgehoben." Wer an die Kirche glaubt, glaubt auch an die Autorität der Kirche in der Sündenvergebung, und dadurch führt der Glaube zur Sündenvergebung. Christi Erlösung besteht nun darin, daß er den habitus dilectionis verdient und die Menschen fähig gemacht habe, ihn zu erhalten, aber nur vermittelst der von der Kirche vorgeschriebenen Werke. Wie nun der Gehorsam Christi besonders darauf gedeutet wurde, daß durch das Leiden Christi das gute der guten Werke entstanden sei, ist bekannt. Diese Auseinandersezungen waren im wesentlichen schon enthalten in der Widerlegung der augsburgischen Confession, die auf kaiserlichen Befehl von Joh. Faber verfaßt und nachher dem tridentinischen Katechismus zum Grunde gelegt wurde.

Im 7ten Artikel der augsburgischen Confession wird von der Einheit der Kirche gehandelt, daß sie nicht gebunden sei an der Gleichheit der Gebräuche; diese könnten an verschiedenen Orten verschieden sein. Darin liegt nun stillschweigend, daß die Einheit der Lehre keineswegs ebenso dürfe ausgenommen werden, und so schließt die augsburgische Confession damit, daß man nichts gegen die Sazungen der augsburgischen Confession lehren solle.

Im 10ten Art. vom Abendmahle sind die Worte so gestellt, daß man die Polemik gegen die Schweizer nicht deutlich erkennt, Vere adsunt corpus et sanguis Christi et distribuuntur vescentibus; indem nun aber die anders denkenden verdammt werden, liegt darin schon die Trennung von den Schweizern. — Im 11ten Artikel wird die Ohrenbeichte als überflüssig dar-

gestellt, aber die Absolution der einzelnen als etwas, was in der Kirche aufrecht gehalten werden solle. Die lutherische Praxis hat jezt die Privatabsolution vernachlässigt und die Generalabsolution eingeführt. Wie man davon hat abweichen können, da es in den Symbolen steht, ist immer mit einem gewissen Behelf geschehen: Die Privatabsolution stehe jedem verlangenden frei. — Im 12ten Artikel de poenitentia wird die Unverlierbarkeit der Gnade gegen die Anabaptisten verdammt, aber dies war nicht hinlänglich dogmatisch widerlegt, und die Theorie hiervon ist überhaupt noch etwas verworren.

Die Ordnung der Artikel beruht darauf, daß Luther selbst noch drei Sacramente annahm, die Absolution außer dem Abendmahl, und diese folgte als minder bedeutend hinter den andern. Der Artikel von der Buße kommt zulezt, weil man die Sacramente nicht trennen wollte. — Es folgen hernach noch Artikel gegen diejenigen Schwärmer, die den Christen nicht verstatten wollten, Antheil an der bürgerlichen Ordnung zu nehmen, welches ein sehr gefährlicher Irrthum war. Achtet man darauf, wie schonend man gegen die Sacramentirer im Gegensaz gegen die Fanatiker spricht: so sieht man, daß immer noch eine Möglichkeit der Union vorhanden war.

In den mehr praktischen Artikeln wird zuerst vertheidigt das Abendmahl in beiderlei Gestalt, das kein Canon verbiete, und das in einer Gestalt nur mit alter Gewohnheit gerechtfertigt. Auf gleiche Weise wird die Ehe der Priester gerechtfertigt, indem das Cölibat nur etwas seit vier Jahrhunderten den deutschen Geistlichen mit Gewalt abgedrungenes und wegen befohlener Zerreißung der Ehen ganz ungesezlich sei. Luther war der erste, der sich verheirathet hatte, und außerdem waren noch mehrere vorangegangen. Dann wird noch besonders von der Abschaffung der Messe geredet; von dem Unterschiede der Speisen, wobei auch wieder eine unnüze Vertheidigung vorkommt, daß die Lehrer es nicht mit dem Jovinian hielten, sondern em-

pföhlen wol die äußerliche Zucht, d. h. aber nicht willkührliche ascetische Uebungen und nicht in nothwendigem Falle. Man hätte sich der Gemeinschaft mit Jovinian aber gar nicht zu schämen gehabt. Schwierig war in der That die Vertheidigung des Artikels von den Gelübden. Man hatte die kirchlichen Gelübde gelöst, es kam nun darauf an, sich darüber zu vertheidigen und sagte, Gottes Gebot gehe über die Gelübde, man habe also Fug gehabt sie zu lösen, damit Gottes Gebot nicht leide, und daß der Papst sie ja auch gelöst habe. Die Richtigkeit der Praxis war nicht zu leugnen, gegen die Vertheidigung war manches einzuwenden. Dann wird gehandelt von der Bischöfe Gewalt; daß man nicht gesonnen sei, sie ihnen zu nehmen, daß sie aber nur im Binden und Lösen der Sünde bestehe und im Wort und Sacrament, und sie kein Recht hätten, eine leibliche Gewalt auszuüben oder zu bannen. Sie hätten außerdem Jurisdiction, die ihnen zukomme in Ehesachen und Kirchengütern; diese sei aber aus menschlichem Rechte, und wenn sie diese nicht selbst verwalteten: so müsse man sie der Obrigkeit übertragen. Mit eben dieser These von leiblichem Zwang steht sehr in Widerspruch, was nachher auch in der evangelischen Kirche ausgesprochen ist, die Ketzer am Leben zu strafen. Das dritte Element der bischöflichen Autorität wäre das Recht, gottesdienstliche Ordnungen zu machen, allein dies müsse man den Bischöfen zugestehen auch nach der alten weltlichen Ordnung und nicht als zur Seligkeit; sonst aber, wollten sie die Gewissen zwingen mit einerlei Gestalt und Verbot der Evangelien, dann müsse man Gott mehr gehorchen als den Menschen.

Die Refutation der Katholiken war schnell bei der Hand und sollte diese Sache abthun. Man setzte ihr die Apologie gegenüber, welche aber keine öffentliche Autorität hatte, und der Reichstagsschluß fiel so aus, daß den protestirenden Ständen eine kurze Frist gelassen werden sollte, um sich zu bedenken, bis dahin sollten keine Neuerungen geschehen. Doch fand dies keinen

Gehorsam; man sah es an als Bruch des Landfriedens, es wechselten Recesse, Revisionen, Concessionen, nach den verschiedenen politischen Verhältnissen des Kaisers, und dies veranlaßte nachher das Zusammentreten der Protestanten im schmalkaldischen Bunde und jenen unglükklichen Krieg, nachdem die protestantischen Theologen endlich erklärt hatten, daß man wol zur Vertheidigung des Evangeliums das Schwert ziehen könne, und indem man unterschied den Kaiser als Kaiser und als Executor der päpstlichen Gewalt.

Es übergaben auf diesem Reichstag auch vier oberdeutsche Städte die Confessio tetrapolitana, worin keine Polemik gegen die Schweizer ist. Es hatte Zwingli vor seinem Ende auch noch eine Confession nach Augsburg geschikkt, aber von beidem wurde keine Notiz genommen. Nachher ging er in den unglükklichen
1530 Krieg zwischen Reformirten und Katholiken und blieb 1530.

Der Kaiser legte nun den Lutheranern auf, sich völlig von den Schweizern zu trennen, und den schweizerisch gesinnten entstand dadurch ein Bedürfniß, sich mit der augsburgischen Confession zu vereinigen. Die Vereinigungsversuche, die besonders
1534 Bucer lebhaft betrieb, veranlaßten Luther [a]) 1534 ein eigenes Bekenntniß vom Abendmahl zu stellen, welches einige Ansichten enthält, die man leicht kezerisch deuten kann, „daß das Blut und der Leib Christi ein neu einig Wesen durch ihre Zusammenfügung erhalten." Da er in diesem Bekenntniß dies vorher verglichen hatte mit der Dreieinigkeit: so konnte man es eutychianisch und tritheistisch nennen, als ob das göttliche Wesen erst durch Zusammenfügung der drei Personen entstände. Endlich kam
1536 zu Wittenberg eine Vereinigung zu Stande; Bucer und Capito kamen dorthin und vereinigten sich unter Melanchthons

a) Er schrieb 1533 nach Frankfurt a. M. noch sehr heftig gegen die Zwinglianer, ja auch gegen die, welche meinen, es sei nicht jedem Noth zu wissen, wie der Leib Christi im Sacrament sei. Solche Prediger sollte man von der Kanzel und aus dem Lande jagen. Schl.

Formel, Sub signis exhibitivis exhiberi corpus et sanguinem Christi essentialiter vere et substantialiter. Von der ursprünglichen zwinglischen Ansicht, die aber auch nie weit verbreitet gewesen war, wich dies zwar ab. Die Schweizer traten auch bald dieser Concordia bei, weil Luther dann zufrieden sein wollte, und suchten sie nach ihren Ansichten zu deuten. Bucer sagte, daß auch die gottlosen den Leib Christi empfingen, könnten sie nicht geradezu lehren; sie nahmen aber die Confession und Apologie an. In Betreff der Kindertaufe wollten beide Theile den getauften Kindern den Glauben nur im weitern Sinne zuschreiben, damit kein opus operatum sich einschleichen könne. In Wittenberg wurde die Sache so ausgedrükkt, Mit den signis werde Christus verus deus et homo exhibirt, da Gottheit und Menschheit sich eben so wenig trennen lasse als Fleisch und Blut; da verstand sich von selbst, daß von einem leiblichen Essen nicht die Rede sein konnte. Sie brauchten auch noch die bildliche Erörterung, Es werde mit den signis zugleich Christus eben so gegeben, wie Christus una cum flatu spiritum sanctum gegeben habe; der Hauch erscheint doch offenbar nur symbolisch, als die sinnliche Handlung begleitender Actus. Die Vereinigung wurde nun hier so realisirt, daß die straßburger Theologen in Wittenberg mit communicirten; als sie aber auch am Himmelfahrtstage da waren, wunderten sie sich schon über die ausgehängten Bilder, Elevation der Hostie, die prächtigen und bunten Meßgewänder, und erklärten, daß dies den ihrigen zum Anstoß gereichen würde. Indeß die wittenberger Theologen erklärten dies für etwas zufälliges und daß das äußere nur gleichgültig wäre. Die Frage über den Genuß des Abendmahls wurde nicht näher bestimmt; sehr richtig sagten die Oberdeutschen, Da wir doch, wenn wir einen ungläubigen wüßten, ihm das Sacrament nicht reichen dürften, warum sollen wir uns darüber entzweien, was die ungläubigen empfangen.

Luther beharrte aber doch bei seinem Widerwillen gegen die Schweizer und war auch dagegen gewesen, sie mit in den schmalkaldischen Bund aufzunehmen, auch warnte er die Italiener vor ihnen, daher dauerte diese Vereinigung nicht lange.

Es trat nun Calvin auf. Er war anfangs in der Abendmahlslehre mit Luther insoweit einig gewesen, daß er geglaubt hatte, die ipsa substantia carnis würde unter dem Brod dargereicht, nur nicht für die gottlosen. Nachher aber war seine Hauptmaxime, Es müsse auch nicht das geringste, was zu unserm Heil gehöre, irgend einem äußern Dinge oder einer Creatur zugeschrieben werden, sondern allein dem Schöpfer; man müßte also nicht sagen, daß die sacramentliche Gnade in äußeren Dingen ihren Siz hätte. Er stellte nun mit Farel und Viret gemein-
1539 schaftlich eine Confession vom Abendmahl auf (1539). Das wesentliche seiner Ansicht besteht darin, daß er das Sacrament als wirkliche Darreichung der göttlichen Gnade ansieht, daß er aber sagt, Der Leib und das Blut Christi seien realiter aber nur auf eine geistige Weise im Sacrament zugegen: realiter allerdings, indem die geistige Kraft das eigentlich reale sei; also konnte er auch auf jene Formel eingehen. Ueber das Verhältniß zwischen Brod und Wein und dem Leibe und Blute Christi sagt er, Daß diese Leib und Blut Christi genannt werden, geschehe eben darum, weil Wein und Brod das Blut und den Leib Christi bedeute. Dies „bedeute" sei aber nichts leeres, sondern ein besiegelndes und bestätigendes, und durch diese Zeichen würde die göttliche Gnade verliehen. Die Gnade beim Sacrament erhielten aber nur die auserwählten, und da war der Anknüpfungspunkt gesezt mit seiner Prädestinationslehre.

1549 Auf ähnliche Weise erklärte sich nachher (1549) Petrus Martyr in England, daß Leib und Blut nicht carnaliter sondern corporaliter im Abendmahl sei. Theils dies calvinische Bekenntniß, theils die Herausgabe von Zwinglis Schriften brachten den Streit in Deutschland wieder zum Ausbruch um 1540; die

Orthodoxa confessio ecclesiae Tigurinae stellte sich der deutschen entgegen und die wittenberger Concordia war so gut wie aufgehoben.

In Frankreich verbreitete sich auch die richtigere Einsicht und es bildeten sich Gemeinden. Sie hatten mit den Schweizern und Wittenbergern Gemeinschaft, ohne an ihren Streitigkeiten Theil zu nehmen, hatten aber viel mit Verfolgungen zu kämpfen, in denen sich ein reineres kirchliches Leben ausbildete. So sind die späteren französischen Confessionen, zuerst 1559 zu Paris übergeben, dann im Gespräch zu Poissy 1561 mit deutschen Theologen verhandelt und auf einer Synode 1571 redigirt, von der Art, daß man darin gar keine Handhabe hat für den Streit zwischen den Schweizern und Wittenbergern, und man sieht, wie ohne eine solche Bestimmung einzugehen die Aufrechthaltung der kirchlichen Lehre vom Sacramente stattfinden könne. Freiheit trat erst mit Heinrich IV. 1598 ein. 1559 1561 1571 1598

Die Forderung nach einem Concile wurde nun immer dringender; die Beschlüsse, welche in Kirchenangelegenheiten geführt wurden, gingen immer auf das zu haltende Concil aus, und endlich mußte sich der Papst dazu bequemen, ein solches auszuschreiben. Die Protestanten wurden dadurch zu neuen Berathungen veranlaßt und im Jahre 1537, wo das Concil nach Mantua ausgeschrieben war, kamen die schmalkaldischen Artikel zu Stande. 1537

Es ist merkwürdig, daß damals, als man noch einig war, ein vom Papst ausgeschriebenes Concil zu verwerfen und auf eins vom Kaiser drang, und daß die Entscheidung nicht den Bischöfen allein sondern sämmtlichen Fürsten und Ständen zukomme, Melanchthon vorschlug, ob man nicht auf bedingte Weise dem Papste das Primat zugestehen wolle, was aber nicht durchdrang. Daß man das vom Papst ausgeschriebene Concil im voraus als parteiisch verwerfen mußte, ging schon daraus hervor, daß der Papst die Verdammung gegen Luther und seine

Anhänger nie zurükkgenommen hatte. Das Concil kam jedoch erst später zu Stande in Trident, aber auch unter sehr ungünstigen Umständen. Weil nun einmal der Kaiser fest darauf bestand, eilte der Papst es auszuschreiben, ehe die Protestanten
1542 sich dafür erklärt hatten es anzuerkennen. Es wurde 1542 ausgeschrieben und unter Vorsiz von päpstlichen Legaten im Jahre
1545 1545 wirklich eröffnet. Man verließ die Weise, nach Nationen zu stimmen wie in Costniz, sondern es sollte viritim gestimmt werden. Dies gab der großen Anzahl von italienischen Bischöfen gleich von vorn herein ein solches Uebergewicht, daß man an Unparteilichkeit nicht mehr denken konnte. Nun wurde über die Hauptsäze der Protestanten disputirt und sie wurden verworfen. Allein es ging sehr langsam und schläfrig mit dem Concil. Der
1547 Kaiser nahm es sehr übel, daß der Papst es 1547 nach Bologna verlegt hatte, und es mußte nach dem Willen des Kaisers wieder nach Trident zurükkverlegt werden. Der Kaiser bestand nun darauf, daß die Protestanten auch es beschikken sollten und Melanchthon machte sich auf den Weg dahin; da geschah es aber, daß das Concil sich zerstreute, weil Moriz von Sachsen seinen kühnen Feldzug bis nach Tirol hin ausdehnte, und es wurde erst nach mehreren Jahren wieder eröffnet.

Unterdessen hatte nun auch in anderen Ländern die Reformation der Kirche einen Fortgang genommen, zwar unter verschiedenen Formen und Abwechselungen. Dänemark und Schweden hielten sich am strengsten an die eigentliche sächsische Form. In Schweden war es Gustav Erichson, welcher die Schüler Luthers, die dorthin kamen, sehr begünstigte. Schon
1524 1524 wurde zu Upsala über Luthers Säze disputirt und im folgenden Jahre die Messe in schwedischer Sprache gelesen, und ein Geistlicher, welcher in Deutschland studirt hatte, heirathete. Der Bischof von Upsala wurde entfernt, weil er die Dalekarlier für die alte Religion aufgeregt hatte. Auf dem schwedischen Reichs-
1529 tag zu Westerås und darauf auf der Synode zu Orebro 1529

wurde die Reformation eingeführt, ein lutherischer Erzbischof von Upsala eingesezt, und bis zu dem Jahre 1540 waren schon alle päpstlichen Gebräuche abgeschafft und die Lehrartikel festgesezt. Jedoch geschah nachher wieder eine Reaction, besonders durch die Intriguen der Jesuiten.

Der Jesuitenorden war erst zur Zeit der Reformation selbst gestiftet worden und hatte zu den bisherigen Gelübden noch das vierte des unbedingten Gehorsams gegen den römischen Stuhl hinzugethan; er wurde 1540 von Paul III. bestätigt. 1540
Sein Hauptzwekk war Verbreitung des römischen Christenthums unter Kezern, Heiden und von einer Generation zur andern. Die Jesuiten fingen ihre Thätigkeit mit dem Missionswesen an und sandten Missionäre nach Indien und China, anfangs mit Glükk, nachher unglükklich. Nächstdem aber suchten sie der Reformation auf alle Weise entgegenzuarbeiten, öffentlich und insgeheim, und suchten sich deshalb besonders an den Höfen einzuschleichen und die Beichtväter der Fürsten zu werden.

So ward auch Johann III. von Schweden durch sie 1574 dahingebracht, das Papstthum zu begünstigen und eine sehr papistische Liturgie bekannt zu machen. Es häuften sich die Protestationen dagegen von allen Seiten, aber es kam nicht weit damit, bis 1591 Johann starb und bei des katholischen Sigismund Thronbesteigung die lutherische Lehre wieder befestigt wurde, doch erst 1595 ward gegen des Königs Papismus festgestellt, daß die Papisten nicht fähig sein sollten ein Reichsamt zu bekleiden und das Bürgerrecht zu bekommen. Unter der Form eines Episcopalsystems bestand nun die Reformation in Schweden mit zum Grundelegen der wittenberger Kirchenordnung und Kirchenvisitation.

In Dänemark war es Friedrich von Holstein, der die Reformation begünstigte, aber die Bischöfe waren dagegen und suchten gelehrte katholische Geistliche ins Land zu ziehen, bis 1536 unter Christian III. die Bischöfe gefangen gesezt und ihre

Güter eingezogen wurden. Buggenhagen wurde 1537 berufen, die lutherische Kirchenordnung einzuführen, und 1539 wurde auch die Universität zu Kopenhagen reformirt.

In England nahm die Sache einen ganz anderen Gang. Heinrich VIII. war ein großer Gegner Luthers, und um sich den Titel defensor fidei zu verschaffen, schrieb er gegen ihn. Nun aber bewog ihn seine bekannte Ehescheidungsgeschichte, in welcher der Papst ihm nicht günstig war, die Reformation, welche ein Concil zu London 1528 verdammt hatte, einzuführen, sich 1531 selbst zum Oberherrn der englischen Kirche erklären zu lassen und 1533 die Appellation an den Papst zu verbieten. Er schikkte seine Ehescheidungssache an protestantische Gottesgelehrte; die Sachsen waren aber mehr dagegen als die Schweizer. Bald darauf (1536) geschah eine Visitation der Klöster, von denen eine große Anzahl aufgehoben wurde. Es wurden die Reliquien und das Uebermaß der Bilder abgethan (1538), aber es wurde doch noch Nicolsen verbrannt, der vor dem Könige gegen die leibliche Gegenwart Christi beim Abendmahl disputirte. Der König hielt überhaupt noch streng an die Lehre der katholischen Kirche, daher wurden 1539 sechs Artikel festgestellt: die Transsubstantiation, das Cölibat, die kirchlichen Gelübde, die lateinische Messe, die Beichte und das Abendmahl unter Einer Gestalt. In diesem
1547 Zustande blieb es bis zu seinem Tode 1547. Unter Eduard VI. wurden die 6 Artikel gemildert und nach und nach aufgehoben, die Priesterehe nachgelassen, die beiden Gestalten beim Abendmahl eingeführt, freisinnige Theologen, wie Petrus Martyr, Ochini, Bucer, nach England berufen, die Liturgie verbessert, in der Muttersprache abgehalten und die Gesänge darin abgeschafft. So wurde nun 1552 die englische Confession in 42 Artikeln abgefaßt. Unter Maria entstand auch hier eine Reaction von 1553 bis 1558 und große Verfolgungen gegen die Protestanten. Unter den Flüchtlingen entstand der Gegensaz zwischen der Episcopal- und Presbyterialkirche unter dem Namen Confor-

misten und Nonconformisten. Leztere machten Einrichtungen, die den schweizerischen nahe kamen, und bildeten in der Folge die Presbyterialkirche unter dem Namen Puritaner, und aus diesen gingen die Independenten hervor.

In Schottland war die Sache anders gegangen; anfangs hatte die Reformation mit vielen Schwierigkeiten zu kämpfen, aber 1545 wurde sie allgemein und durch Calvins Schüler Knox 1545
nach genfer Weise festgestellt.

Nach Polen waren viele gekommen von den strengeren Taboriten, die böhmischen Brüder, und auf der andern Seite hatten sich auch von den Italienern viele nach Polen verschlagen, und so entstanden dort protestantische Gemeinden unter den verschiedensten Formen, theils mehr sächsisch, theils mehr schweizerisch, und hernach die sogenannten unitarischen, die besonders aus den Italienern sich bildeten, Petrus Alciatus, den beiden Socini u. a. m. Sie fingen damit an, die Präexistenz der zweiten Person der Gottheit vor der Menschwerdung Christi zu leugnen. Es kam hernach bei den meisten die Theorie der Adoption heraus, daß sich Christus durch rein menschliche persönliche Vollkommenheit dieselbe verdient habe. Die beiden Socine gingen besonders davon aus, daß man nichts glauben könne, was man nicht begreifen könne; so nahmen sie die Vereinigung der drei Personen in der Gottheit und der zwei Naturen in Christo nicht an. Die Wunder nahmen sie aber an; es war also der Saz rein auf das dogmatische begrenzt, nicht auf das factische. Man hat ihnen Unrecht gethan, wenn man sie gar nicht für Christen halten will, denn die Hauptsache des Christenthums, die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi zur Erlösung der Menschen, behielten sie ja bei in ihrer Dogmatik. Selbst der Pelagianismus, der ihnen anklebt, war auch nicht antichristlich, indem er die Nothwendigkeit der Erlösung nicht aufhob. Die Einseitigkeit und Willkühr der socinianischen Dogmatik im racauischen Katechismus wäre nicht vorgekommen, wenn sie

mehr Unterstüzung bei den übrigen gefunden hätten, das System nach seinem Ursprunge zu verfolgen. Die deutschen Protestanten nahmen aber unbedingt die Symbole der drei ersten Kirchenversammlungen an, und so war eine Vermittlung zwischen der unitarischen und protestantischen Kirche nicht möglich. Die unitarischen Ansichten sind auch jezt noch in England und Amerika vorhanden mit bedeutendem Uebergewicht. Sie besizen zugleich die meiste Gelehrsamkeit und Talente, wie es damals in Ungarn, Polen und Siebenbürgen war. Solche Bestrebungen und Kraft muß man im Gebiete des Christenthums festhalten, und keine Untersuchung, sie mag so alt sein wie sie wolle, für abgeschlossen und jede neue Revision derselben für unnöthig erklären.

Während sich jene unitarischen Gemeinden in Polen bildeten, nahm auch die Reformation dort einen eignen Gang. Luther gestand öfters in seinen Verhandlungen mit den böhmischen Brüdern, daß sie ein christliches Leben in ihren Gemeinden eingerichtet hätten, wie er es nicht im Stande wäre in
1533 seinen Gemeinden einzurichten. Er ließ 1533 ihre apologia doctrinae et rituum mit Vorrede drukken, worin die böhmischen Brüder sagten, Sie fürchteten sehr, daß man in der deutschen Kirche zu sehr auf die Gelehrsamkeit der jungen Geistlichen sehe und die innere Gemüthsverfassung vernachlässige. Dies war auch der Fall, liegt aber in der Natur einer größeren Gesellschaft. Eine größere Kirche ist immer Siz der Gelehrsamkeit und bildet die wissenschaftliche Theologie aus; daneben bestehen kleinere Gesellschaften, in denen das innere religiöse Princip concentrirter ist und die eine sittliche Reinheit darstellen, wie es die größere Kirche nicht vermag, sie dürfen aber von dieser und ihrer Wissenschaft sich nicht ganz lossagen.

Der Zustand der böhmischen Brüder wurde bald aufgehoben, indem Ferdinand sie aus Böhmen vertrieb; sie flüchteten zum Theil nach Mähren, zum Theil nach Polen, und durch sie bekam die polnische Reformation ein neues Leben. Es entstand

auch bald ein Bestreben, sich mit den lutherisch gesinnten zu vereinigen, und so kam der Consensus Sendomiriensis zu Stande, welcher eine wirkliche Vereinigung der in Deutschland und in der Schweiz auseinandergehenden Gemeinden war; beim Abendmahl legte man die Repetitio confessionis Augustanae zum Grunde. Die Differenz in der Ansicht vom Abendmahl wurde als etwas unbedeutendes dargestellt, welche nicht hindern könne, daß man zusammen Kirchengemeinschaft halte. Der Friede zwischen diesen vereinigten Gemeinden und den andern, den Antitrinitariern und Anabaptisten, bestand nicht, sondern es wurden Verfolgungs-Edicte gegen sie gegeben, und diese kamen erst, nachdem sie Racau angebaut hatten, in Ruhe.

In Ungarn hatte sich durch solche, die in Wittenberg studirt hatten, die neue Ansicht bald verbreitet und es waren schon 1522 Edicte zur Ausrottung der Lutheraner gegeben. Aber es 1522
fanden sich auch schweizerisch gesinnte dort zusammen; doch die Vereinigung war nicht so leicht möglich wie in Polen, denn die Lutheraner hatten alle anders denkende unter dem Namen Sacramentirer dort verworfen. Schon 1545 war die ganze soge- 1545
nannte sächsische Nation besonders in Siebenbürgen der neuen Ansicht und Verbesserung der Kirche nach der lutherischen Form beigetreten. Doch allmählich gewannen auch die schweizerisch gesinnten wieder Raum und constituirten sich auf der Synode zu Ezenger 1557 durch eine eigene Confession, und so 1557
bestanden hier auch getrennte Kirchen.

In der schweizerischen Kirche, zu der jezt Genf gehörte, waren damals die zwei verschiedenen Ansichten der Zwinglianer und Calvinisten, und man dachte daran, diesem Zwiespalt ein Ende zu machen. Es kam ein Consensus der züricher Kirche mit Calvin zu Stande, wo man von dem Princip ausging, daß die Sache selbst von den Zeichen nicht dürfe getrennt werden, und daß also im Abendmahl nicht bloß Zeichen empfangen werden, sondern daß wirklich etwas innerliches dabei vorgehe.

Es wurde wenige Jahre darauf die Universität in Genf gestiftet, welche immer ein Centralpunkt für diese Ansicht blieb. Nun aber hatte Calvin, der ebenso von der Theologie des Augustin ausging wie Luther, in Uebereinstimmung mit Augustin aber noch bestimmter, seine Prädestinationslehre in seine Institutiones aufgenommen. Diesem Werke kommt ein ausgezeichneter Rang zu, den beide Parteien ihm zugesprochen haben; bei einer scharfen Methode und großem systematischen Umfange ist eine strenge Verbindung des wissenschaftlich kritischen und eigentlich religiösen zu finden, dazu kommt eine angenehme Latinität und so erhalten viele Hauptstellen eine gewisse Fülle, die nicht weitschweifig ist. Diese Lehre nun war von Zwingli gar nicht so ausgebildet worden; er war darüber unbestimmt geblieben und hatte das harte der Prädestinationslehre vermeiden wollen. Es war dies ein Punkt, über welchen Calvin ebenso eine gewisse Hartnäckigkeit hatte, wie Luther in Beziehung auf die Abendmahlslehre. Es genügte ihm also nicht an dem Consensus zwischen ihm und den Zürchern über die Abendmahlslehre, sondern er suchte es dahin zu bringen, daß auch über die Prädestinationslehre ein solcher Consensus zu Stande käme. Die Darstellung der genfer Kirche, Consensus Genevensis de aeterna dei praedestinatione, wurde von Zürich angenommen, doch ohne daß man in der schweizer Kirche eine solche Ansicht von der Nothwendigkeit der Lehreinheit in allen einzelnen Punkten gefaßt hätte, wie in der sächsischen Kirche.

Während man hier das getrennte zu vereinigen suchte, war die französische Kirche in der ungetrennten Simplicität geblieben und die Hugenotten wurden nicht bestimmt zu einer der Parteien gerechnet. Eben diese Vereinigung der Zürcher und Genfer erneuerte die Trennung von Deutschland. Es wurden besonders von Westphal in Hamburg und anderen heftige Schriften gegen Calvin erlassen, die nicht unbeantwortet blieben, und so ging der Streit fort. Dazu aber kam, daß in der deut-

schen Kirche, die sich zu der augsburgischen Confession bekannte, ein Verdacht entstand, als ob eine geheime Neigung zu der schweizerischen Ansicht sich auf mehreren Punkten entwikkelte. Diese sogenannten kryptocalviniſtiſchen Streitigkeiten kamen zwar erſt am Ende des 16ten Jahrh. recht zur Sprache, aber die Keime davon ſind viel früher zu ſuchen.

Der Kaiſer hatte 1541 ein Religionsgeſpräch in Worms 1541
zwiſchen den katholiſchen und ſächſiſchen Theologen veranlaßt, wo Eck von katholiſcher Seite die Differenz unter den augsburger Confeſſions-Verwandten, beſonders die Differenz im Text verſchiedener Ausgaben der Confeſſion, hervorhob und ſagte, Ehe man ſich einigen könnte, müßte eine Erklärung abgegeben werden, wer bei der Confeſſion noch wirklich bleiben und ſich von den andern ſondern wollte. Der Kaiſer drang beſonders darauf. Es war natürlich, daß ſich Veränderungen eingeſchlichen hatten, und außerdem hatte Melanchthon eine kleine Veränderung in dem 10ten Artikel in Beziehung auf die Abendmahlslehre vorgenommen, auf der Concordia beruhend, und dies brachte Eck beſonders hervor, indem er verdächtig zu machen ſuchte, daß man zwingliſire. Die Veränderung, welche damnantur secus sentientes wegſtrich und ein Wort einſchob, war zwekkmäßig und wol nicht mit Luthers Wiſſen. Nun entſtanden daraus Verhandlungen, in denen man die Nothwendigkeit fühlte darzuthun, daß man bei der augsburger Confeſſion geblieben ſei. In einem zweiten Religionsgeſpräch zu Worms 1557 kam dieſe Sache wieder zur 1557
Sprache, und nachdem ſchon früher nach dem unglükklichen ſchmalkaldiſchen Kriege eine Eiferſucht zwiſchen der albertiniſchen und erneſtiniſchen Linie entſtanden war, wurde damals ein Verdacht erregt, beſonders von Jena aus, als ob die wittenberger Theologen nicht rein bei der augsburger Confeſſion geblieben wären.

Dazu kamen manche Streitigkeiten in der lutheriſchen Kirche, welche dies auf mancherlei Weiſe begünſtigten. Um dieſe zu erklären, muß man auch wieder auf die Jahre um 1550 zu-

rükkgehen. Die Protestanten hatten sich gegen ein Concil erklärt und der Kaiser versuchte nun durch Religionsgespräche die Katholiken und Protestanten zu vereinigen. Ueber einige wesentliche Punkte einigte man sich wirklich, aber über andere nicht, und die Sache ging ungeachtet ihres guten Anscheins nicht weiter, weil es den Theologen von beiden Theilen nicht recht Ernst war. Nach seinem Siege über die schmalkaldischen Bundesgenossen gab
1548 nun der Kaiser in Augsburg 1548 das Interim, die auf jene Punkte, über die man sich vereinigt hatte, gestüzte Verordnung, wie man sich bis zu einem zu haltenden Concil in Religionsangelegenheiten verhalten sollte. Dieses Interim war beiden Parteien nicht recht; mehrere Protestanten protestirten dagegen, andere führten es bei sich ein, und man verhandelte darüber besonders in Leipzig, wie weit man in den sogenannten Adiaphoris nachgeben könnte oder nicht. Die wittenberger Theologen wurden dabei beschuldigt, zu viel nachgegeben zu haben. Man konnte wol hierbei sich an keine andere Regel halten, als die Luther selbst gegeben hatte, Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde; es kommt darauf an, was man nach seinem religiösen Gefühle für gleichgültig hält, deshalb läßt sich äußerlich nichts darüber aufstellen.

Außerdem entstanden noch andere Streitigkeiten über die Nothwendigkeit der guten Werke und zusammenhangend mit den früheren antinomistischen Streitigkeiten. Schon früher hatte Agricola in Eisleben behauptet, Es müsse in christlichen Kirchen und Schulen gar nicht das mosaische Gesez gelehrt werden; das Gesez gehöre aufs Rathhaus. Dagegen schrieb Luther; er brachte aber die Sache nicht recht aufs reine, sondern hatte sich zu sehr an einzelne Aeußerungen gehalten, ohne auf den rechten Zusammenhang der Sache zu achten. Denn Agricola hatte Recht: das mosaische Gesez ist allerdings ein bürgerliches Gesez, und in der christlichen Frömmigkeit kommt alles auf den Geist an, im mosaischen Gesez ist aber dieser Geist nicht,

sondern der Buchstabe will es erzwingen. Die Aeußerungen Christi über das Gesez beziehen sich aber darauf, daß er ihm eine geistige Deutung geben wollte; allein dadurch, daß das mosaische Gesez für Juden, die Christen geworden, einer allgemein geistigen Deutung fähig war, folgte es doch nicht, daß es für alle Christen gültig sein sollte. Indem er aber damit auf eine harte Weise auftrat und die 10 Gebote in dem Katechismus angriff, trat Luther dagegen auf, weil die zehn Gebote in den Lehrtypus aufgenommen waren, nicht bedenkend, daß sein Katechismus für solche sei, die Christen werden wollten, Agricola hingegen von wirklichen Christen sprach.

Indem man nun den Ausdrukk „gute Werke" immer auf dasjenige bezog, was aus dem Gesezе folgt: so knüpfte sich an diese Streitigkeiten der Streit über die guten Werke zwischen Major in Wittenberg und Amsdorf in Jena. Major lehrte, Daß, wenngleich nur der Glaube rechtfertige, gute Werke aus dem Glauben hervorgehen müßten. Dies stand in der Apologie und war deshalb unverdächtig; er fügte hinzu, daß sie zur Seligkeit nothwendig wären. Amsdorf fand dies katholisch und ging im Eifer so weit, daß er sagte, Die Werke wären schädlich, selbst die guten Werke. Die Wittenberger wurden dargestellt als der katholischen und auf der andern Seite der calvinischen Ansicht sich nähernd, und also als schwankend. Unter diesen üblen Verhältnissen starb Melanchthon 1560. 1560

Zu diesen Streitigkeiten gehören auch die synergistischen, welche sich auf die Theorie vom freien Willen und der Unfähigkeit des Menschen bezogen, etwas zu seiner Wiedergeburt ohne den Beistand der göttlichen Gnade zu thun. Die augsburgische Confession drükkte sich hierüber unbestimmt aus und verstattete verschiedene Auslegungen. Die Theorie von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum guten war von einigen so übertrieben worden, daß etwas viel härteres als die strengste calvinische Prädestinationslehre daraus folgte. Denn wenn die Men-

schen sich bei der Bekehrung ganz leblos verhalten: so ist in dem göttlichen Willen, diese Leblosigkeit zu beleben, der Grund, warum einige bekehrt werden. Strigelius besonders meinte, Es müsse doch wenigstens eine Acceptionsfähigkeit der göttlichen Gnade im Menschen sein; und dies mit Recht, wenn die Bekehrung nicht wider seinen Willen geschehen sollte. Dies wurde aber als Pelagianismus ausgelegt und Synergismus genannt. Flacius, der dies für eine Abweichung von der strengen Lehre Luthers hielt, ging so weit zu behaupten, daß vor der Begnadigung nichts im Menschen sei als die Erbsünde, und daß diese gegen die göttliche Gnade nur Widerstand leiste; und man führte durch Consequenzen ihn bis zu der Behauptung, daß die Erbsünde seit dem Falle die Substanz des Menschen ausmache, und daß an die Stelle des Werkes Gottes ein Werk des Satans getreten sei, was allgemeinen Unwillen erregte. Flacius repräsentirt in seiner Anhänglichkeit an den Buchstaben Luthers nur das Gefühl, daß man nicht davon abgehen müsse, weil Luther die Reformation angefangen und geschlossen habe. Von einer andern Seite ist Flacius sehr schätzenswerth, denn die magdeburger Centurien und die Darstellung des tridentinischen Concils sind die bedeutendsten Werke in der deutsch-lutherischen Kirche; an jenen hat er den meisten Antheil.

Nun kamen noch ein paar bedeutende dogmatische Entwikklungen hinzu: die osiandersch en Streitigkeiten über die Rechtfertigung, die von Preußen ausgingen, wo die Reformation
1525 durch Markgraf Albrecht von Brandenburg seit 1525 eingeführt war. Osiander, Professor in Königsberg, wo seit der Reformation eine Universität gestiftet war, gab dieser Lehre eine andere Gestalt als die bloß declaratorische und judiciäre. Er behauptete, Die Rechtfertigung wäre eigentlich ein therapeutischer Act, den Christus an uns verrichte, indem die Krankheit der Erbsünde dadurch geheilt würde, daß Christi gesunder Lebenssaft in uns überginge. Diese Darstellung läßt sich rechtfertigen; man

fand dies aber katholisch und die Gegner erklärten, Es sei zur Seligkeit nothwendig zu unterscheiden die Rechtfertigung, die in uns selbst sich gebildet durch die Heiligung, von der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, die eigentlich die Rechtfertigung ausmache. Diese Abstraction erscheint als todte Formel ohne lebendige Anschauung.

In die öfters wieder aufgenommenen Streitigkeiten über das Abendmahl mit den Schweizern wurde die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi mit aufgenommen, Auch der Leib Christi sei überall vermöge der Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur, und deshalb könne er auch überall ganz genossen werden, weil er nach der Weise der göttlichen Allgegenwart überall ganz gegenwärtig sei, ohne in einem Raume eingeschlossen zu sein. In diesem scholastischen Streben entstanden darüber die sonderbarsten Fragen, Ob diese Mittheilung der göttlichen Eigenschaften von den Menschen Christo in concreto gelte oder auch von der Menschheit Christi in abstracto? Wann diese Mittheilung angefangen habe? Einige sezten dies in den Zustand der Erhöhung; diese fällt aber nach dem Abendmahl. Da nun aber das erste Abendmahl ein wirkliches Abendmahl war: so muß diese Ubiquität schon damals stattgefunden haben; also kam man dahin, daß schon bei der Empfängniß der Mensch Christus gen Himmel gefahren sei und es habe schon damals die Ubiquität stattgefunden. Diese Theorie mißfiel nun allgemein und man verließ eine Ansicht, die zu so ungeheuern Theorien führte; man neigte sich deshalb zu anderen Ansichten vom Abendmahle und daraus entwikkelte sich der sogenannte Kryptocalvinismus.

Hieraus entstanden Streitigkeiten zwischen den thüringer streng lutherischen Theologen und den Wittenbergern, die sich dem Melanchthon näherten: diese wurden des Kryptocalvinismus verdächtig gemacht, jenen wurden ihre Extravaganzen vorgerükkt; und so kam es, daß von beiden Parteien oft ganze Reihen von

Lehrern abgesezt wurden, und es ward nothwendig, diesen Streitigkeiten Einhalt zu thun, welche die ganze Kirche verwirrten, weil sie nicht in den Grenzen der Schule blieben. Hieraus nun ist die Concordienformel entstanden, welche die Streitigkeiten alle beseitigen sollte. Der Impuls dazu ging besonders von Braunschweig aus und es wurden Theologen dazu deputirt. Nach mehreren unnüzen Colloquien und Verfolgungen gegen die Flacianer und Kryptocalvinisten wurde in Torgau zuerst ein solches Projekt zu einer neuen Bekenntnißformel entworfen, vielfach herumgeschikkt, im Kloster Bergen noch einmal revidirt und dann aufgestellt als eine Formel, in welcher sich die Theologen von der augsburgischen Confession vereinigen sollten. Die augsburgische Confession und die Concordienformel zusammen ma-
1580 chen das Concordienbuch aus (1580).

Dies war nun nicht eine Ausgleichung der beiden streitigen Punkte, sondern diese Formel hielt sich ganz in der Ubiquitätslehre, zwar ohne jene Spizfindigkeiten. Es ist ihr oft eine große Richtigkeit in der Abfassung, Klarheit in der Darstellung und Mäßigung in den streitigen Punkten nachgerühmt worden, aber in der Lehre von der göttlichen Erwählung ist keine Klarheit, sondern eine Umgehung des wesentlichen. Daher war das Schikksal dieser Formel ganz ungleich. Man sandte sie überall herum; in Frankreich überging man sie mit Stillschweigen, in Dänemark erklärte man sich bestimmt dagegen und sie wurde verboten; in England und den Niederlanden widersprach man ihr, der Landgraf Philipp von Hessen erklärte sich auf gute Weise dagegen. In mehreren evangelischen Ländern Deutschlands aber wurde sie eingeführt, und in Sachsen wurden Geistliche und theologische Lehrer und auch weltliche Staatsdiener darauf verpflichtet. Von Baden aus erschien eine eigne Schrift gegen sie. In anderen Ländern nahm man sie auf, doch nicht so streng.

Diese Concordienformel enthält zugleich auch Erklärungen gegen mehrere abgesonderte Religionsparteien. Zuerst wurden darin

mehrere Punkte über die Anabaptisten angeführt. Diese Ansicht hatte sich schon vor der Reformation gezeigt, z. B. unter den Waldensern und Albigensern, verlor sich aber wieder. Eben dahin gehörten die ersten Fanatiker zur Zeit der Reformation, wie die zwickauer Propheten, und dem münsterschen Unwesen lag diese Ansicht auch zum Grunde. Sie hatten chiliastische Vorstellungen, Ein Christ solle kein obrigkeitliches Amt übernehmen und sich keinem menschlichen Gesez unterwerfen. In Münster verjagte man den Magistrat und sezte einen geistlichen König ein, so daß man die Stadt mit Gewalt einnehmen mußte und die Rädelsführer hinrichtete. Allmählich reinigten sich die Anabaptisten immer mehr von diesen verderblichen Elementen und trugen vor, Daß die Taufe nur in der Form der ursprünglichen Kirche gültig sein könne und daß nur so die Wiedergeburt stattfinden könne, die mit der Taufe zusammenfallen müsse; ihre Lehre hierüber war nicht ungegründet. Mit Recht glaubten sie auch nicht, daß die christlichen Lehren sämmtlich könnten aus dem alten Testament bewiesen werden. Indem sie den Papismus verwarfen, gingen sie in der Vereinfachung des Gottesdienstes noch weiter als die strengsten schweizer Reformatoren; sie behaupteten, Es könne kein Gottesdienst gehalten werden in einer Kirche, wo der papistische Aberglaube schon getrieben sei und erklärten sich gegen einen besonderen Priesterstand. Nach ihrer Zerstreuung erneuerte sie Mennon Simonis wieder, woher sie auch den Namen Mennoniten führen.

Ebenso erklärte sich die Concordienformel gegen die Schwenkfeldianer, nach Schwenkfeld, einem schlesischen Edelmanne, genannt, welche einer Uebertreibung in der Lehre von den beiden Naturen in Christo beschuldigt wurden. Sie behaupteten, In der Erhöhung sei die menschliche Natur Christi so durchdrungen von Gott, daß sie ganz in das unerschaffene Wesen des göttlichen λόγος aufgegangen sei. Auf der andern Seite stand er auf der entgegengesezten Seite der Anabaptisten und sagte, Die Wie-

dergeburt sei gar nicht an die Taufe gebunden. Darin liegt eine Auflösung des geschichtlichen Daseins der Kirche. Dem analog ist, was er von dem göttlichen Wort sagt, Der göttliche Geist wirke durch das Wort, aber man müsse das äußere Wort vom innern unterscheiden; es gebe einen unmittelbaren Verkehr zwischen dem göttlichen Geist und den einzelnen, und so sei die Wirkung des göttlichen Geistes durch das göttliche Wort auch nicht an die Schrift gebunden. So hob er den Zusammenhang mit dem geschichtlich bestehenden auf und die Sache ward fast unchristlich, denn so kann man den göttlichen Geist auch von Christo trennen. Man hätte hier durch Verständigung diese Partei wieder mit der Kirche vereinigen können, aber Schwenkfeld wurde nebst seinen Anhängern hart verfolgt; in Amerika existiren sie noch als kleine Sekte.

Ebenso erklärte sich die Concordienformel gegen die neuen Arianer und Antitrinitarier; dies bezieht sich auf die Socinianer und Unitarier. Sie hatten sich vereinigt in einer Formel profitentes deum patrem ejusque filium Jesum Christum per spiritum sanctum. Hierdurch hoben sie die Gleichheit der Personen in der Gottheit auf und die Einheit des göttlichen Wesens derselben tritt nicht hervor. Die Gottheit Christi erscheint als Adoption, und daß der göttliche Geist Gott sei, geht nicht daraus hervor. Einige behielten allerdings statt der Lehre von der Adoption arianische Vorstellungen bei. Tritheiten kennen wir in der damaligen Geschichte nicht, obgleich die Concordienformel sie verdammte.

In der ausgesponnenen Ubiquitätslehre der Concordienformel liegt die Ursache zu weiterer Verbreitung der sogenannten eformirten Kirche in Deutschland. Schon durch die Religionsgespräche in Worms wurden die Ansichten der Schweizer in Deutschland bekannter, und die Popularität, mit der man sich über das Abendmahl ausdrükkte, bot eine Formel, die sich jeder aneignen und anschaulich machen konnte, und worin doch

das mysteriöse mit ausgesprochen war. Daher verbreitete sich die calvinische Ansicht vom Abendmahl seit dieser Zeit immer weiter in Deutschland. Als in der Pfalz Friedrich III. 1562 1562
reformirte Lehrer in Heidelberg aufgenommen hatte, erhoben die lutherischen Stände selbst die Frage, Ob die Calvinisten mit als im Religionsfrieden stehend angesehen werden könnten. Friedrich vertheidigte sich darüber und der Kaiser erklärte sich dafür. Es ist auch wol offenbar, daß das nicht anders möglich war. Man konnte die Katholiken nicht zu Richtern darüber machen, was mit der Lehre der augsburgischen Confession übereinstimmte oder nicht, sondern mußte da sein eigner Ausleger sein. Man hatte ja auch nicht bestimmt, daß das in der augsburgischen Confession festgesezte nun für alle Ewigkeit gelten sollte. Ebenso bekam in Bremen zwischen 1560 und 1570 die reformirte Ansicht vom Abendmahl das Uebergewicht. In den Niederlanden, wo sehr verschiedene Ansichten zusammengewesen waren, wo aber doch schon früher die Confessio Belgica als Streitschrift 1562 erschienen war, bekam diese nebst dem Heidelberger Katechismus 1571 Autorität und man bekannte sich zur reformir- 1571
ten Kirche. Auf dieser Basis wurde auch 1575 die Universität 1575
Leyden gestiftet. Indem nun bald darauf die religiösen Verfolgungen unter Alba anfingen, kamen sogenannte wallonisch reformirte Gemeinden nach Deutschland, welche in mehreren deutschen Städten neben den lutherischen bestanden. Daher wurde es Zeichen des Lutherthums, was noch von papistischen Gebräuchen bestand, festzuhalten, und der Exorcismus und die Privatbeichte wurden in der Praxis das bestimmte Abgrenzungszeichen, wodurch sich selbst das äußerliche dieser beiden Gemeinden schied. Die bedeutendste Zunahme gewann die reformirte Kirche in Deutschland, als im 17ten Jahrhundert das churbrandenburgische Haus sich zur reformirten Lehre bekannte und die Confessio Sigismundi aufgestellt wurde. Allein die calvinische Prädestinationslehre wurde von der deutsch-reformirten Kirche eigent-

lich niemals anerkannt. Man kann auch nicht sagen, daß sie in ihrem strengen Gehalt im heidelberger Katechismus enthalten ist.

So entstand derjenige Zustand beider Kirchen, wie er noch jezt dasteht. Ein mehr innerlicher Gegensaz in der Kirche ist der, welchen man durch den Ausdrukk Rationalismus und Supranaturalismus oder Neologie und Orthodoxie zu bezeichnen pflegt. Davon wollen wir noch die Keime nachweisen. Wir müssen zurükkgehen auf die Art, wie in dem Zeitraum vor der Beendigung des tridentinischen Concils und der Concordienformel die beiden Kirchen sich in ihrem Gegensaz constituirt haben. Alle Wirkungen der bisherigen Bewegungen concentrirten sich in der evangelischen Kirche, insofern sie abgesondert wurde, allein, und in den übrigen Theilen der Kirche blieben wenige Wirkungen davon zurükk; die katholische Kirche warf alles lebendige aus sich heraus und kehrte in ihren früheren Zustand zurükk. Es wurde auf dem tridentinischen Concil,
1563 das 1563 geschlossen wurde, das Ansehen der Vulgata festgestellt und dadurch der Einfluß des philologischen Elements ausgeschlossen. Ebenso wurde anerkannt die authentische Interpretation der Schrift nach den Aussprüchen der Kirchenväter und dadurch allen Einflüssen der Erklärungskunst der lebendige Einfluß abgeschnitten; denn es konnte in die Kirchenlehre keine Erklärung aufgenommen werden, die nicht schon in den Kirchenvätern ebenso war gebraucht worden. Nun scheint dies freilich auf den ersten Augenblikk mehr eine leere Formel zu sein, denn es giebt wol keinen Gegenstand, über den sich nicht entgegengesezte patristische Stellen finden ließen; sobald aber einmal ein solches Princip etablirt ist, konnte es nicht fehlen, daß eine herrschende Art und Weise der Behandlung des vorhandenen Materials sich finden ließe. Indem nun auch der Wunsch, den Carl V. gehabt, daß auf dem zusammenzuberufenden Concil ein corpus integrum doctrinae sollte aufgestellt werden, dadurch erfüllt wurde, daß auf den Grund der Beschlüsse des Concils zu

Trident der Catechismus Romanus abgefaßt wurde: so wurde dadurch zugleich festgestellt, daß der Glaube der katholischen Kirche nun abgeschlossen sei. Nun war alles auf einem der päpstlichen Autorität günstigen Gang geleitet worden, daß es nicht schwierig sein konnte, daß der Papst sich für den einzigen Ausleger des tridentinischen Concils erklären konnte. Daß dies sich nicht allein auf die Person des Papstes beschränken konnte, sah man bald ein. Als Sixtus V. die römische Curie restituirte und 70 Cardinäle einsezte, verordnete er, daß vier unter ihnen Theologen aus den Orden sein und die päpstliche Gelehrsamkeit repräsentiren sollten. Man sezte eine Congregatio de interpretando concilio Tridentino als fortdauernde Commission nieder, eigentlich nur für disciplinarische Gegenstände, die Glaubenssachen behielt sich der Papst allein vor. Hierauf folgten bald päpstliche Aussprüche, die alles dem Buchstaben nach auf denselben Fuß zurükkführten, auf welchem es vor dem baseler und costnizer Concil gewesen war. Indem nun die Bulle In coena domini gegeben wurde gegen alle Kezer und ihre Beschüzer und gegen alle, welche den Papst einem Concil und seine Bullen den placitis principis unterwerfen wollten, wurde die Macht des Papstes wieder hergestellt. Zugleich wurde auch die Bulle Ne Clericos laicis von neuem bestätigt.

Von dieser Seite also war die Reaction ganz vollendet. Sieht man auf das Wesen der Sache: so war es freilich etwas anderes; in Frankreich wurden nur die Canones, welche die Lehre betrafen, angenommen, in Spanien wurde das Concil ganz salvis regum juribus, in Polen und den Niederlanden pure, in Deutschland tacite, d. h. ohne öffentliche Erklärung des Kaisers, aufgenommen. Wenn nun allerdings durch alle Kriterien die päpstliche Autorität, die doch immer auf der Gewalt der Meinungen beruht, gar sehr geschwächt war in den Gemüthern: so traten ein paar Neuerungen ein, welche dies Uebel aufhoben. Es wurden beständige päpstliche Nuntien eingesezt da, wo

ein Einfluß der Reformation auf die päpstliche Autorität zu fürchten war; durch diese wurde der Papst in Stand gesezt, immer unmittelbar mit den Regierungen zu verkehren und über die Bischöfe zu wachen. In Cöln, Wien, Brüssel und Luzern gab es deren. Allein das bei weitem stärkere war der Jesuiterorden mit seinem Gelübde eines unverbrüchlichen Gehorsams gegen den päpstlichen Stuhl, wodurch der Papst eine Menge Agenten erhielt, gerade wie er sie brauchte, die unmittelbar auf den Beichtstuhl wirkten und alle Schwächen zum besten des römischen Stuhls benuzten; und dieser Einfluß läßt sich in der ganzen folgenden Zeit sehr bestimmt verfolgen. Wobei die Jesuiten sich aber auch große Verdienste erwarben durch Missionen und durch Unterricht in Gemeinden, wo er noch sehr vernachläßigt war, doch hielten sie immer die Bildung in gewissen Formen und Grenzen.

Dies war das starke in der katholischen Kirche; das schwache und mangelhafte in der evangelischen Kirche ist neben dieser Stärke zu betrachten. Nach dem kühnen Feldzuge des Moriz
1555 von Sachsen war der Religionsfriede 1555 mit Carl V. geschlossen worden. Dieser hatte noch bedeutende Mängel, aber die evangelischen waren damals in solchem Zustande, daß sie sich diese in Hoffnung auf einen bessern Zustand schon mußten gefallen lassen. Das war das sogenannte Reservatum ecclesiasticum, daß kein geistlicher Fürst könne zur evangelischen Kirche übertreten; dadurch wurden der Reformation in Deutschland bedeutende Hindernisse in den Weg gelegt. Es blieb auch noch eine große Unsicherheit über das Schikksal der evangelischen Unterthanen in den katholischen Ländern, und dies beides gab den katholischen Reichsständen beständig Gelegenheit, ein Uebergewicht über die evangelischen zu erhalten. Natürlich hielten die evangelischen zusammen und drohten mit Repressalien. Auf der andern Seite gab auch schon das Reservatum ecclesiasticum mißliche Verhältnisse in dem innern der evangelischen Länder selbst. Aus

diesen gespannten Verhältnissen entstand der dreißigjährige Krieg, insofern er ein Religionskrieg war.

Nun aber suchten immer noch, zumal bis zum westphälischen Frieden, in welchem erst ganz bestimmt die gleiche Berechtigung der reformirten Kirche mit der lutherischen in Deutschland ausgesprochen wurde, die Jesuiten das geltend zu machen, daß man sich nicht sicher darauf verlassen könnte, inwiefern die evangelische Kirche bei der augsburgischen Confession geblieben wäre. Jede Abweichung beider Parteien suchten sie daher immer wieder geltend zu machen, um kleinliche Händel zu erregen, die ohne Resultat blieben, und dadurch wurde zumal in der lutherischen Kirche die innere Neigung, auf den Buchstaben der symbolischen Bücher zu halten, sehr begünstigt. In vielen bildete sich der Wahn, als ob in dem Buchstaben der Doctrin auch zugleich das Wesen des religiösen Impulses genügend und authentisch abgebildet sei; und so entstand eine Neigung zu knechtischer Beharrlichkeit bei dem Buchstaben und die Ansicht, als ob das Wesen der evangelischen Frömmigkeit in diesem Buchstaben beruhe. Wo nun auf der andern Seite unabhängig und nicht verflochten in dies äußerliche historische Gewebe der religiöse Impuls der Reformation selbst in seiner Lebendigkeit war, entstand das entgegengesezte, eine Neigung sich dessen recht bewußt zu werden, daß der ursprüngliche Impuls mit dem Buchstaben nichts zu thun habe. Vom Ende des 16ten Jahrhunderts an trat dieser Gegensaz immer heftiger hervor. Als Resultat davon ist nun anzusehn die schwerfällige Ausbildung einer polemischen Dogmatik in großentheils noch ächt scholastischer Form. In den Unruhen der Reformation selbst hatte das systematische Princip keinen rechten Vorschub gefunden. Melanchthons Loci erhielten klassische Autorität, waren aber nicht systematisch, sondern lagen in der Mitte zwischen symbolischen und systematischen. Damit konnte sich das dogmatische Princip nicht begnügen, sondern je mehr die Lehre selbst zu einer gewissen Ruhe kam, mußte das Verlangen

nach einer systematischen Ausbildung lebhafter entstehen. Weil aber die Anhänglichkeit an den symbolischen Buchstaben dazukam, konnte keine systematische Ausbildung zu Stande kommen, die rein aus den evangelischen Principien entstanden wäre; es war immer der Gegensaz gegen die Katholiken nnd gegen die Schweizer vorherrschend, und selbst Calvins Institutiones, obgleich viel systematischer als alle lutherischen Dogmatiken, enthalten dies. Es entstanden systematische Werke, aber sie hatten ganz die polemische Tendenz, und wo diese überwiegt, ist eine rein systematische Form doch nicht möglich, sondern sie konnte nur im großen herrschen. Die Polemik ist aber in jedem Punkte unredlich und beruht immer auf etwas historischem. So theilte sich also die Darstellung in die scholastische Form von Quaestiones, Theses und Antitheses; der Zusammenhang zwischen der Lehre und dem religiösen Princip selbst war schon untergeordnet und konnte kaum wahrgenommen werden, wie in Calov und Quenstedt.

Nun bildete sich dem gegenüber eine Tendenz, auch unter der wissenschaftlichen Form sich der Einheit des evangelischen Princips im Gegensaz gegen das katholische und der Einheit des christlichen Princips selbst bewußt zu werden. Der Hauptsiz jener Tendenz war Wittenberg, welches ganz auf den Fuß der Concordienformel gesezt war, und der Hauptsiz der andern Tendenz wurde Helmstädt. Hier wurde nun die Ansicht aufgestellt, daß in dem wesentlichen des Glaubens die drei Kirchen mit einander übereinstimmten, natürlich mit einer Abstufung, indem man den Gegensaz gegen die katholische Kirche für weit stärker erkannte, als den der protestantischen Kirchen unter einander. Der Streit zwischen diesen beiden aber war im 17ten Jahrhundert sehr heftig und die Leidenschaftlichkeit am stärksten, wo die Polemik am stärksten war; die Milde und die bloße Abwehr in Helmstädt, wo die beiden Calixte waren. Indem nun aber der ältere Calixt auch die christliche Sittenlehre aus-

zubilden suchte: so sieht man daraus, wie wirklich das innere religiöse Princip bei ihm vorherrschte. Aber eben daraus entstand den wittenberger Theologen ein Vorwand, die Helmstädter eines Kryptopapismus zu beschuldigen, wegen des Werthes, der auf die guten Werke als Aeußerung der Gesinnung gelegt wurde.

Den complicirten systematischen Bestrebungen stellten sich nach demselben Grunde auch untergeordnete Gegensäze gegenüber. So behaupteten einige wohldenkende Theologen, daß alles, was zum Glauben nöthig sei, im lutherischen Katechismus stehe, man daher spizfindiger dogmatischer Werke nicht bedürfe. Indem nun der Streit unter den Gelehrten blieb, kam das gute in diesem helmstädtischen Verfahren der Masse in der Kirche nicht zu statten und das religiöse Element selbst suchte sich nun eine andere Form sich zu äußern; und so bildete sich der alten Orthodoxie gegenüber eine gewisse mystisch praktische Richtung, das Bewußtsein, daß das religiöse Princip das ganze Leben regieren muß, und daß der Ausspruch desselben im Wort nur die Mittheilung desselben im Leben ist. Je mehr die eigentlichen Organe der Kirche bei dem äußeren stehen blieben, um desto natürlicher war es, daß jenes Princip, daß man das innere Wort von dem äußeren scheiden müsse, wie bei Schwenkfeld, sich immer wieder aufs neue zeigte. Diese Richtung können wir wieder in zwei entgegengesezten Aeußerungen verfolgen: die eine diejenige, welche sich am liebsten unmittelbar an die Schrift hält und in den Aussprüchen derselben das innere religiöse Bewußtsein darzustellen sucht. Dies Element zeigte sich schon vor der Reformation in Tauler, nachher in Arndt und in der sogenannten pietistischen Partei. Hier ist nun in dem Zurükkgehn auf die Bibel doch der Halt an die Kirchengemeinschaft im allgemeinen sichtbar, wenngleich die Indifferenz für das in der Zeit in der Kirche bestehende. Das andere ist das unsichere, rein von der innern Wahrnehmung ausgehende, aber deswegen leicht das eigentliche religiöse Gebiet mit einem andern verwechselnde mystische Ele-

ment, wie es in Weigel, Böhme und andern sich manifestirte. Darin ist besonders ein Hineinspielen einer speculativen Naturansicht in das religiöse Gebiet und das Bestreben, die Natur zu allegorisiren. Dies fand besonders Nahrung, weil die Naturkunde damals ein neues Leben gewann.

In der Mitte zwischen beiden stehen diejenigen Regungen, die sich in England am meisten ausgebildet haben, die Quäker und auf der andern Seite die Methodisten: diese sich an die Kirche anschließend, aber das kalte in dem Vortrage der Symbole verschmähend und sich auf die heilige Schrift berufend, in gesezlichem oft liebloſem Ton auf innere Erfahrung dringend; die Quäker vollkommen separatistisch, ohne ministerium verbi. Dies mußte das naturwissenschaftlich mystische Wesen in Deutschland auch sein, wodurch diese aus allem Zusammenhang der geschichtlichen Entwikklung getreten sind.

Noch andere Elemente entwikkelten sich auf einem andern Punkte wieder von der reformirten Kirche aus, welche sich über die ganze evangelische Kirche verbreiteten. Nachdem in den Niederlanden die belgische Confession und der heidelberger Katechismus eingeführt waren und man sich dort ganz auf die reformirte Seite wendete, entstand dagegen eine Opposition. Es wurde unter der Form von kirchenrechtlichen Fragen verhandelt, in wiefern eine Autorität das Recht habe, solche Bekenntnißformeln den einzelnen Gemeinden aufzudringen. Aus diesen Verhandlungen entwikkelte sich der Gegensaz auch in einer theologischen Form, indem mehrere Geistliche auftraten, die einige Theile der evangelischen Lehre so wie Calvin dargestellt hatten. Die Opposition betraf 5 Artikel, 1) die Lehre von dem göttlichen Rathschluß, daß dieser nicht ein unbedingter wäre. Dann den Universalismus und Particularismus in Beziehung auf die Erlösung, daß nämlich diese allgemein sei: man müsse hier unterscheiden die göttliche Absicht und den Erfolg; dem Erfolg nach sei die Erlösung nicht allgemein. Dann das Verhältniß der

göttlichen Gnade zu dem eignen Vermögen des Menschen. Es wurde behauptet 3) die Nothwendigkeit der göttlichen Gnade, 4) das Vermögen des Menschen ihr zu widerstehen, und 5) die Verlierbarkeit derselben. Dies ist ganz der Gegensaz der lutherischen gegen die calvinische Lehre und ist in der Concordienformel enthalten. Sie bezweifelten aber das Recht der Symbole zu binden und konnten deshalb sich nicht der lutherischen Kirche anschließen, in der das Ansehen des Buchstaben feststand; sie blieben also in der Opposition. Indem nun der lezte Artikel in diesen drei verschiedenen Punkten bestand, wurde dies als 5ter Artikel angesehen, und dies sind die bekannten 5 Artikel der Remonstranten. An der Spize von diesen stand Arminius, und so gab dies den Streit zwischen den Remonstranten und den Contraremonstranten oder Gomaristen, nach ihrem Haupte Gomarus.

Der Statthalter Moriz von Oranien schlug sich sehr auf die Seite der leztern und erwies sich sehr hart gegen die Remonstranten durch Verbannungen und Hinrichtungen. Es wurde nun 1618 die dortrechter Synode berufen. Diese 1618
hatte ihren Einfluß eigentlich nur in den Niederlanden. Man lud zwar alle reformirten Kirchen dazu ein, jedoch die Brandenburger und Anhalter kamen nicht, weil sie in den streitigen Punkten nicht calvinisch seien. Die französischen reformirten erschienen nicht, da sie im Drukk lebten, nahmen aber die Beschlüsse an. Es wurden nun den 5 Säzen 93 Canones entgegengestellt und die Unterschrift dieser Säze mit großer Härte erzwungen. Sehr gelehrte Theologen, wie Heinsius, Ludwig de Dieu und Amama, ließen sich die Unterschrift gefallen; Joh. Gerh. Voß gab lieber seine theologische Professur auf. Unter der folgenden Regierung wurden allmählich die Remonstranten wieder geduldet und legten dann in Amsterdam ihr Gymnasium an. Ihre Hauptsache war gleich wieder die allgemeine Protestation gegen die symbolische Gültigkeit. Sie wollten

behandelt sein als eine ganz freie Religionsgesellschaft, an keinen Buchstaben gebunden. Dabei war ihre Haupttendenz die exegetische und das freiere Philosophiren über dogmatische Säze mit einer gewissen Gleichgültigkeit gegen das theoretische. Den Hauptzwekk der Erlösung sezten sie in die Verkündigung der göttlichen Gebote und waren so wesentlich pelagianisch, denn die Kraft der Erfüllung wird von der Erlösung getrennt. Hugo Grotius, einer der ersten Opfer dieser Partei, schrieb, um den Verdacht des Socinianismus abzuwehren, gegen Socin eine defensio fidei catholicae de satisfactione Christi, doch gefiel die Darstellung nicht. Dies arminianische Princip, frei sich zu halten vom Ansehn der symbolischen Bücher, weil dabei die exegetischen Forschungen, die Freiheit der Hermeneutik nnd die speculative Behandlung so außerordentlich gediehen, hat sich durch den Einfluß der Werke des Episcopius und Hugo Grotius auf die ganze evangelische Kirche verbreitet, und so entstand auch in der evangelischen Kirche in Deutschland der allgemeine Wunsch, sich von der Autorität der symbolischen Bücher loszumachen. Dies äußerte sich praktisch durch Protestation einzelner Theologen.

In der katholischen Kirche war es natürlich, daß der Superstition gegenüber sich ein skeptisches und frivoles Element ausbildete; je mehr man durch bloß äußerliche Dinge den Frieden mit der Kirche erhalten konnte, desto leichter entfernte man sich innerlich von ihr. So entstand ein libertinistisches und religionsspötterisches Wesen, welches sich anfangs gegen den symbolischen Buchstaben und die scholastische Spizfindigkeit und Schwerfälligkeit wendete, und auf der andern Seite gegen das miraculöse. Dies fand eben so sehr seinen Ort ursprünglich in England als in Frankreich, es verbreitete sich dann aber auch in Deutschland, besonders seit dem dreißigjährigen Kriege mit dem zunehmenden Einfluß der französischen Literatur. Dies nun mit dem an sich löblichen Bestreben, die Freiheit der wissenschaftlichen Theologie zu erhalten, zusammengenommen, brachte das ver-

kehrte Streben einer ungezügelten Aeußerung des Widerspruchs gegen das Christenthum in allen Ständen hervor, und daraus ist dasjenige, was uns die Katholiken immer als gänzliche Auflösung der Kirche vorgehalten haben, hervorgegangen, bald mehr zurükkgehalten, bald mehr sich aussprechend. Im einzelnen machte man wieder den symbolischen Buchstaben geltend, lähmte die Freiheit der Aeußerung, führte strenge Censuren ein; doch ist aus dieser ganzen Entwikklung die Ueberzeugung entstanden, daß ein symbolischer Buchstabe, allein gehandhabt, doch nicht dasjenige ist, worin die evangelische Kirche ihre Haltung und ihren Widerstand gegen alles irreligiöse finden kann. Das ganze remonstrantische Princip hat auf diese Weise in ganz Deutschland stillschweigend so überhand genommen, daß nicht mehr daran zu denken ist, daß die Kirche durch einen symbolischen Buchstaben gefesselt werden könnte.

Desto nothwendiger ist es aber, daß nun in der Organisation der Kirche selbst eine immer größere Sicherheit des Bestandes erstrebt werde. So ist denn die weitere Ausbildung des Lehrgebäudes und der ganzen theologischen Gelehrsamkeit auf dem Grund der philologischen Gelehrsamkeit und historischen Forschung gesichert. Daß aber die Kirche doch zusammengehalten werde und nicht so zerfalle wie in England und Amerika, daß uns dies nicht widerfahre und in wiefern wir Ursache haben bange dafür zu sein, davor kann uns nur die weitere freie Entwikklung der Organisation der Kirche selbst schüzen. Uebrigens besteht die evangelische Kirche troz dieses Auseinanderfallens und Zusammentretens zwar immer, wir können uns dem so gelassen aber nicht hingeben, weil die meisten Verhältnisse andere sind. Die Richtung auf eine in sich selbst festere Organisation der evangelischen Kirche seit dieser Zeit ist als das eigentlich gutmachende Element anzusehn, indem sie das gutmachen muß, was die Freiheit von einem symbolischen Buchstaben sich zu entfernen verderben könnte.

Und so ist es der eigentlich wesentliche Nuzen der Geschichte, daß wir die verschiedenen Elemente, die im Augenblikk vorhanden sind, aus den früheren erklären. Dagegen ist es sehr gut, daß neben den großen auch solche kleine Religionsgesellschaften bestehen, wie die sogenannten Pietisten und Herrnhuther, die sich in der Lehre auch gar nicht von der protestantischen Kirche trennen, aber in der kirchlichen Disciplin und im eigenthümlichen Lehrtypus, der an keinen Buchstaben gefesselt ist, sich unterscheiden. Dies muß man auch als eine sehr vortheilhafte und gesunde Bewegung ansehen, indem jede große Kirche immer in Gefahr ist, in die Herrschaft des Buchstabens auszuarten und in Aeußerlichkeiten zu versinken; wo es dann nöthig ist, daß in solchen kleinen Societäten sich immer das eigentlich christliche Princip rein erhalte. Wir müssen also in der Geschichte den Werth solcher Erregungen schäzen lernen. Das nüzliche und wesentliche der Geschichte ist daher, diejenigen Momente, die durch die Geschichte fortlaufen, bis jezt zu erkennen und in der Vergangenheit einen lebendigen Spiegel zu haben für die Gegenwart, in der man die Zukunft erblikken kann, um desto besser auf sie zu wirken.

Beilage A.

Einleitung

in

das Studium der Kirchengeschichte,

angef. den 9. Mai 1806.

(Aus Schleiermachers eigenhändig geschriebenem Manuscript.)

Erste Vorlesung.

Wer eine eigene Ansicht hat, will sie auch, da sie doch organisch sein und durch das ganze hindurchgehen muß, in dem Zweige mittheilen, den er nicht selbst genauer bearbeiten kann. Solche Winke sollen diese Vorlesungen sein. Um aber der Kirchengeschichte ihren rechten Plaz anzuweisen, müssen wir sie erst nnter der Idee der Geschichte überhaupt betrachten. Alle theologischen Wissenschaften wurzeln so in einem andern Gebiet; ihre Einheit ist nur die religiöse Beziehung.

Die Geschichte wird entweder als Sammlung von einzelnen Begebenheiten angesehen. So ist sie keine ἱστορία, sondern nur ein χρονικόν. Das Interesse kann nur das einer müßigen Neugierde sein, zu wissen was gewesen ist. Ihr Inhalt ist alles, weil auch das kleinste die Zeit erfüllt, und nichts, weil nichts bestimmt ausgesprochen werden kann. Für jeden Thäter läßt sich auch ein anderer annehmen, und so auch für jede Veränderung in einem Moment eine andere. Ohne innere Einheit als bloß mannigfaltiges ist die Ansicht des successiven eben so fluctuirend als die des coexistirenden. Man hat nur Masse und kann nichts bestimmtes unterscheiden, und also auch nicht erkennen und darstellen.

Die zweite Ansicht ist die sogenannte pragmatische, Erklärung des gegenwärtigen aus dem vergangenen, eigentlich psychologische. Die Gegenwart läßt sich aber nicht von der Vergangenheit trennen und ihr entgegensezen; eben so wenig ein bestimmtes in ihr selbst absondern. Was man willkührlich absondert, hat dann seine Ursache nicht in einem gleichen einzeln entsprechenden, sondern in einem Theile aller Einzelnheiten aus der nächsten Vergangenheit. Man hält sich aber nur an Eine. Daher dieser Ansicht eigen, das Bestreben zu großen Begebenheiten kleine Ursachen aufzufinden, also das ganze Resultat der Geschichte für zufällig anzusehen, weil man es nämlich in einem falschen Sinn für nothwendig ansieht. Dies ist auch natürlich, wenn alles aus einzelnen widerstreitenden Kräften erklärt wird.

Zu diesen Ansichten verhält sich die wahre, wie sich die organische Potenz zur mechanischen und chemischen verhält.

Die Geschichte ist alles das, was die Wissenschaft enthält in der Zeit angeschaut: also die Organisation der Natur als ein werdendes, Naturgeschichte; die Organisation des Geistes als ein werdendes, Sittengeschichte; die Identität von beiden als ein werdendes, Weltgeschichte. Ihr Wesen ist das Aufgehn der Zeit in der Idee. Also in ihr aller Gegensaz zwischen Empirie und Speculation aufgehoben, und volle Beruhigung überall nur in der historischen Ansicht.

Zweite Vorlesung.

Die Geschichtschreibung muß ganz den Charakter der Kunst an sich tragen, ja auch die wissenschaftliche Darstellung hat sich dessen nur sofern bemächtigt, als sie der historischen Form nahe kommt. An der Chronik und an der pragmatischen Geschichte kann dieser Charakter nur ein erkünsteltes, äußerliches, angeklebtes sein. Wie kann man also bange sein (wie Joh. v. Müller scheint), daß bei der höheren Behandlung die Geschichte der lebendigen Fülle entbehren und die Bewegungen des einzelnen nicht darstellen werde? Dies scheint nur möglich zu sein, wenn man die höhere Ansicht als eine spätere von der Philosophie aus eingeschlichene ansieht, die einen fremden Zwekk unterschiebt und also das Wesen verderben kann. Das ist es nicht, sondern auch historisch angesehen ist die höhere Ansicht die ursprüngliche. Denn die Geschichte stammt vom Epos ab und von der Mythologie, und diese gehen doch offenbar auf die Identität der Erscheinung und der Idee. Wenn nun in dieser gerade eine Fülle von eigenthümlichen Gestalten angetroffen wird: warum soll die Geschichte in derselben Richtung sie nicht geben? Auch läßt sich ja das Werden des ganzen nicht darstellen ohne Darstellung des einzel-

nen, weil das ganze nur im einzelnen erscheint, und es gehört gerade zur Form seines Wesens auch die Abwechselung zwischen Verbreitetsein des innern Geistes in der ganzen Masse und starkem Hervortreten desselben im einzelnen, welche wiederum nicht anders als in einzelnen Theilen kann gezeigt werden. Daher ist es gerade das Amt der Geschichte, den einzelnen unsterblich zu machen, sowol indem sie ihn heraushebt, als indem sie ihn in der Masse begraben läßt. Also bekommt auch das einzelne erst Haltung und bestimmtes Dasein in der Geschichte durch die höhere Behandlung. Wo diese ganz verloren wäre, müßte auch alles ganz unhistorisch sein und nur aufs Ohngefähr zusammengereiht. Daher sich denn so viel untergeordnete Absichten der Geschichtschreibung bemächtigen. Allein sie ist doch von Zeit zu Zeit als Instinkt wenigstens hervorgetreten, der aber freilich nicht durchgreifend auf jene innere Harmonie wirken kann, wenn er nicht in dem Erzähler und dem Publikum derselbe ist.

Der historische Trieb mußte mit der Mythologie anfangen, indem er seiner Ursprünglichkeit wegen in eine Zeit fiel, wo in den Begebenheiten die Einheit der Idee und der Erscheinung als werdendes noch nicht zu finden war, also mit dem Hinneigen zur Poesie. Sie muß reden, wo diese Identität sich klar ausspricht mit dem Hinneigen zur Philosophie, welches aber wegen der Identität dieser mit der Poesie doch einen Cyclus bildet. Doch dies nur beiläufig, denn die Kirchengeschichte selbst hängt am losesten an jenem mythologischen Ursprung.

Dritte Vorlesung.

Wie wir uns nun die Idee der Geschichte im allgemeinen klar zu machen gesucht: so muß dasselbe auch überall von der Kirchengeschichte gelten.

In der Geschichte ist eigentlich alles Eins und nur insofern etwas abzusondern, als man bei der Betrachtung eines Organismus ein System der Lebensaction von den übrigen absondern kann. Denn so verhalten sich die einzelnen organischen Theile der ethischen Construction gegen einander. Die Kirche gehört unter diese, und zwar als eine dem Christenthum eigenthümliche Formation, denn sie ist vorher nie besonders herausgetreten, in ihm aber ganz bestimmt, indem die Einheit der Kirche zusammenhaltend gewesen ist, als die Staaten sich spalteten, und auch überall ihre Form unter ganz anderen Gesezen herausgetreten ist. In dieser Beziehung gehörte die Kirchengeschichte den theologischen Disciplinen an; sie mußte die eigentliche Vollendung derselben sein und die historische Ansicht sich auch hier als die Einheit zwischen Speculation und Empirie bewähren.

Diese Einheit ist sehr zu wünschen, der Zwiespalt ist ungeheuer. Unter den Laien verachten die speculativen die Kirche und ziehen sich aus der gemeinsamen äußern Darstellung immer mehr weg, aus innerem religiösen Leben zuweilen; und ebenso verliert alles, was in der Kirche geschieht, den speculativen Gehalt. Im administrativen Wege muß dem eigentlichen gelehrten der empirische Zweck geringfügig vorkommen, und wiederum die sich für das praktische am meisten interessiren, wünschen so viel als möglich die Speculation (Dogmatik) ganz los zu werden. Dabei verlieren beide zugleich ihre Haltung. Denn die theologische Gelehrsamkeit wird nur zusammengehalten in Bezug auf die Kirche. Ebenso, wenn es nur auf die allgemeine Cultur abgesehen ist, muß die Kirche ihren Endzweck bald partiell erreichen und in demselben Maaß auch aufhören. Man sieht, wie aus diesem Zwiespalt nicht herauszukommen ist, wenn man nicht theils Lehre und Kirche als Eins auffaßt, welches sowol in der höchsten Speculation als historisch geschehen kann, theils die gegenwärtige Zeit troz aller Armseligkeit als Durchgangspunkt ansieht, welches nur historisch geschehen kann.

Vierte Vorlesung.

Sollen wir also jenen Endzweck erreichen: so muß die Kirchengeschichte aus dem höhern Standpunkt der Geschichte können behandelt werden. So angesehen aber ist die Geschichte Eins, und es fragt sich, Ob die Kirchengeschichte wirklich ein organisches eigenthümliches Element von jener ist, das sich also aus jener Idee, zwar unter Voraussezung eines nothwendigen Zusammenhangs, aber doch abgesondert behandeln läßt? Hierbei kommt es darauf an, was die Kirche ist.

Der empirische Begriff, daß sie die Vereinigung der Christen zur Erhaltung der Religiosität ist, zeigt nichts dergleichen. Die Religiosität selbst erscheint schon als etwas zufälliges, noch weniger begreift man, wie etwas ausdrüklich geschehen kann, um sie zu erhalten, und warum dies eine Vereinigung sein müsse. Hier kann also auch nur ein Chaos entstehen, das erste, wovon man ausgeht, enthält keine Regel des Verfahrens.

Das Gefühl, die eine Form, unter der sich die Vernunft in dem organischen offenbart, durchbricht zufolge seiner Natur die Schranken der Persönlichkeit, um sich als Eins in Allen darzustellen, durch Bildung eines gemeinsamen Lebens. Dies ist die Kirche. Jede Erregung wird eine gemeinsame, jeder einzelne verhält sich im Empfinden und im Darstellen als Organ des ganzen.

In der Kirche selbst, auch wie sie erscheint, ist nichts anderes gegeben als dies. Denn ihr ostensibles Thun ist Erregung des Gefühls, in welchem sich das Verhältniß des Menschen zu Gott ausspricht. Dies ist aber die Totalität aller andern Verhältnisse, und ist auch wieder nichts anderes als diese Totalität. Jede Empfindung, die ursprünglich auf ein einzelnes Verhältniß sich bezieht, ist und wird dadurch fromm, daß dieses in die Totalität aufgenommen ist. Wie mittelbar und unmittelbar nun die einzelnen Facta mit diesem höchsten Geschäft in Verbindung stehen, dies giebt den Maaßstab ihrer Wichtigkeit ab. In der Kirche ist aber auch jene Idee ganz gegeben. Was wir im Gefühle noch außer Verbindung finden mit jener Totalität, das ist eben das noch nicht aufgenommene aber aufzunehmende. Wie das Verhältniß gegen Gott als Totalität gesezt und alles einzelne in die allgemeine Beziehung gebracht wird, aber im Gegentheil einzelnes jenem entgegengestellt wird: das ist das Maaß des positiv die Entwikklung in sich enthaltenden und des negativ sie störenden, des zur Kirche wirklich gehörigen und des sich nur fälschlich an sie anschließenden.

Fünfte Vorlesung.

Die wesentlichen Elemente, woraus sonach die Kirchengeschichte bestände, würden sein, Die Anschauung einmal der Einwohnung des Gefühls selbst, und dann des gemeinschaftlichen Lebens desselben. Bei dem ersten ist nun zu sehen zuerst darauf, daß die individuelle Form der christlichen Religiosität zuerst nur in wenigen entstand und von diesen aus sich fortpflanzte, oder die äußere Ausbreitung der christlichen Religiosität. Ihr gegenüber steht eine innere, beruhend darauf, daß theils das vernünftige überhaupt in dem Menschen ein werdendes ist, also seine Thätigkeiten von vorn her nur unter der Gewalt des organischen stehen und sich erst allmählich das vernünftige ihrer bemächtiget. Ebenso, daß bei den meisten dem Christenthum schon eine andere Form des religiösen Sinnes voranging und also erst allmählich eine Umgestaltung konnte vor sich gehen. Diese innere Befestigung des Christenthums zerfällt in zwei Seiten, eine negative oder polemische, nämlich auszuscheiden, was noch aus der vorigen Epoche übrig war und vielleicht voreilig als schon assimilirt angesehen wurde; dies ist Läuterung; und dann in eine positive, die fortschreitende Belebung selbst.

Zweitens das gemeinschaftliche und religiöse Leben. Hierbei kommt in Betracht erstlich die Organisation der Mittheilung, wobei das wichtigste ist da oben erwähnte (S. christliche Sittenlehre) zwiefache Verhältniß des einzelnen und ganzen gegeneinander. In wiefern der einzelne nur vom

ganzen producirt ist und nur ein Organ desselben, ist die Idee des ganzen bewußtlos nur ein Instinkt in ihm. In wiefern er das ganze selbst im Werden fördert durch seine Thätigkeit, muß der Geist des ganzen auf bewußte Art in ihm sein, welches vollständig nur in der Durchdringung des Gefühls und der Anschauung der Fall ist; dies bildet das Verhältniß zwischen Clerus und Laien. Jene sind die Seele, diese der Leib der Kirche. (Sie spannen sich gegenseitig, und die Intension kann doch in dem begeisterten nicht anders sein, als verhältnißmäßig zur Masse.)

Das Gehalt des religiösen Lebens ist nun abzunehmen aus der Reaction des Gefühls, wo das innere mit hervortretender Activität dem ganzen entgegentritt. Die Aeußerung des Gefühls ist Kunst im höchsten Sinn. Nur theilt sie sich in die eigentliche Kunst, die mehr auf der physischen, und in die sociale, die mehr auf der ethischen Seite liegt. Also christliche Kunstgeschichte oder Geschichte des Cultus und christliche Sittengeschichte. Diese beiden sind das eigentliche Wesen, alles vorige ist nur Vorbereitung.

Hier fehlt nun gänzlich, was gewöhnlich für das wesentlichste gehalten wird, die Dogmengeschichte und die Geschichte der politischen Verhältnisse. In welcher Beziehung steht beides zur Idee der Geschichte?

Sechste Vorlesung.

Was zuerst die politischen Verhältnisse der Kirche betrifft: so gehören sie allerdings mit zur Geschichte der Bildung ihrer äußern Organisation. Allein diese ist, insofern sie der Idee treu bleibt, gar nicht von der Art, mit dem Staat in Collision zu kommen, und es läßt sich eine vollständige Entwikklung der Kirche denken, ohne durch diesen Zwiespalt hindurchzugehen. Er hat nur einen zwiefachen Grund, einmal in dem Mißverständniß des Staates, welcher bisher die Kirche, die sich nun losmachen wollte, in sich getragen hatte. Hier hat aber die Kirche, wenn sie sich treu bleibt (wie es auch unter den sogenannten Verfolgungen geschah), nur Geduld und Rechtsmittel entgegenzustellen; dann in dem dunkeln Gefühl des Staates, daß er doch auch ohne die Gesinnung nicht bestehen könne und also suchen müsse die Organisation des Gefühls zu seinem Organ zu machen.

Und zwar ist dieses Bestreben auch nur im Staat, in wiefern in ihm eine Differenz zwischen Idee und Erscheinung ist, denn sonst müßte ja die Harmonie zwischen Staat und Kirche wahrgenommen werden und ihm an dieser genügen. Hierher sind nun auch zu rechnen alle, die nur äußerlich zur Kirche gehören und sich an die Spize derselben zu stellen suchen, welche ei-

gentlich von jeher Politiker waren. Interessant ist also kirchenhistorisch nicht der Ausgang des Kampfs und das abwechselnde Siegen von Kirche und Staat, sondern nur der Grad, in welchem die Kirche an dem Kampfe Theil nahm. In dem verwikkelten Theil muß man das Princip der Corruption suchen, in dem sich freihaltenden die rein religiöse Idee. Daß der Antheil an den einzelnen Begebenheiten so sehr übertrieben wird, hat seinen Grund in dem vorherrschenden politischen Charakter der Geschichte. Für die politische Historie ist dies alles interessant, in der Kirchengeschichte hat es nur Gewicht zur Vernachlässigung des wichtigeren.

Diese politische Tendenz hat selbst auf das andere hervortretende Element, nämlich die Dogmengeschichte, einen nachtheiligen Einfluß gehabt. Doch immer knüpfen sich die politischen Kabalen an die Entwikklung einzelner Gegensäze im Lehrbegriff an. Dies veranlaßt einen zwiefachen Irrthum; theils daß man das für das wichtigste in der Dogmengeschichte hält, was die meisten äußeren Bewegungen hervorgebracht hat, theils daß man die ganze Entwikklung nur für etwas unwichtiges, für ein Product der politischen Kabalen selbst hält. Daher muß das Studium des Systems dem der Geschichte vorangehen. Dann sieht man leicht, daß das wesentlichste ganz ohne politische Bewegung abgegangen ist (Augustin), und daß troz allem falschen politischen Interesse doch nur das herrschend blieb, was aus dem Wesen des Christenthums hervorging, z. B. die athanasianische Lehre. — Doch es ist vor allem nöthig, die Bedeutung des Dogma zu trennen. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht der Gegensaz zwischen dem Christenthum und den alten mythologischen Religionen, wo nur die abstrahirte Mythologie dem Dogma gegenübersteht.

Siebente Vorlesung.

In der neuern Zeit tritt die bildende Kunst zurükk, Poesie und Rhetorik vor. Die Masse will zum Erkennen hin, das Gefühl soll auch erkannt werden; der poetische und rhetorische Ausdrukk verwandelt sich in einen dialektischen.

Die Religion kommt dadurch in das Gebiet der Sprache grade, wie sie durch die Wissenschaft bestimmt ist. Diese ist auch ein werdendes. In der Wissenschaft selbst hat sich durch Mißverstand ein Zwiespalt erzeugt; an diesem muß die Bildung des Dogma Antheil nehmen. Daher ein eben solcher Streit zwischen Kirche und Wissenschaft wie zwischen Kirche und Staat, wo gar keiner sein sollte. Die Kirche will durch die Formeln, welche die Reflexion über das Gefühl ausdrükken, die Wissenschaft beschränken. Die Wis-

senschaft will der Kirche die Gesichtspunkte des Erkennnens aufdringen, damit sie ihre Formeln auf diese einrichten soll. Gemehrt wird der Streit dadurch, daß die activ administrirenden Glieder der Kirche zugleich Glieder der wissenschaftlichen Gesellschaft sind. Daher die Verwechselung des zwiefachen Interesse. Die jedesmalige Lage dieses Streites an sich ist eben so gleichgültig wie kaum politisch; das wichtigste ist nur, daß man wisse, in wiefern sich die Kirche jedesmal rein erhalten hat in diesem Streite. Das Dogma ist freilich unentbehrlich, aber nur das ist wahre Entwikklung, wirklich dogmatische Einheit, dem auf dem Gebiet der Kunst und der Sitte etwas bestimmtes entspricht. Alles andere ist nur unter der Botmäßigkeit der Wissenschaft erzeugt und verwerflich. Das Interesse für die weitergehenden Formeln unter den Laien ist immer größer gewesen bei den Protestanten als bei den Katholiken. Die Blüthe beider Corruptionen fällt zusammen im 12ten bis 14ten Jahrhundert, höchste Ausbildung der Hierarchie und der theologischen Dialektik.

Auch hier also entzieht sich dem jezigen Forscher das wesentlichste vor der Menge des zufälligen, so wie in den vorher aufgezählten Punkten. Um demohnerachtet zu finden, wie man zu einer historischen Anschauung gelangen könne, müssen wir über die Quellen der Kirchengeschichte etwas sprechen.

Achte Vorlesung.

Die meisten Behandlungen der Kirchengeschichte sind entweder Chroniken oder pragmatisch. Es geht dies schon aus dem Geist der nächstvergangenen und gegenwärtigen Zeit hervor. Die lezte leitet zwar größtentheils irre. So führt uns die Nothwendigkeit unmittelbar auf die Quellen zurükk. Dies wäre aber auch der Fall, selbst wenn es historische Darstellungen gäbe. Denn hier ist nun doch das Factum mit der Ansicht des darstellenden Eins, und um zu erfahren, in wiefern der lezten zu trauen ist, müssen wir doch die Thatsache selbst reden lassen und zu den Quellen gehen.

Man meint oft wunderlich genug, alles alte sei Quelle und nennt auf diese Art Geschichtschreiber selbst als solche Quellen. Ganz falsch. Quelle ist nur das, worin die Begebenheit selbst spricht, ohne anderes Medium: Kunst, Monumente, Sitten, Gebräuche. Wo diese abgehen, freilich Darstellungen anderer, aber je unwillkührlicher desto besser. Für das Dogma sind die Streitigkeiten das Factum selbst, die Rede gehört unmittelbar dazu.

Nicht jeder kann zu allen Quellen, und überhaupt würde die Geschichte sehr dürftig sein, wenn man nur Quellen gebrauchen sollte. Kritik muß lehren, die abgeleiteten Darstellungen in Quellen zu verwandeln. Allein das

kann sie nicht, ohne Kenntniß der Quellen vorauszusezen. Wiederum, welche Quellen man vorzüglich zu wählen hat, kann man nur aus der Kenntniß der Verhältnisse wissen, und dies weiset wieder auf die abgeleiteten Darstellungen zurükk. Wie ist beides zu vereinigen? Man wähle für die erste allgemeine Uebersicht eine abgeleitete Darstellung, diese aber aus der neuesten Zeit, damit man an ihr selbst Kritik üben kann, um durch das unvermeidliche Befangensein des Schriftstellers in irgend einem Gegensaz nicht mit fortgerissen zu werden. So bilde man sich Perioden. Denn die Geschichte theilt sich in solche organisch sich absondernde Abschnitte. Für jede Periode gehört ein eignes Quellenstudium, denn eine kann die andere nicht ersezen. Nothwendiger Takt, um hier das beste zu wählen.

Neunte Vorlesung.

Charakteristik der wichtigsten Kirchenväter, auch in welchem Sinne die Kirchenhistoriker Quellen sind, die frühern und die spätern.

Zehnte Vorlesung.

Von der scheinbaren Verbindung der Gelehrsamkeit und des religiösen Zustandes mit der Superstition. Was von der Masse allein ausgeht und in den gebildeten Widerstand findet, ist Verderbniß. Was aber von beiden gemeinschaftlich ausgeht, wie Heiligen- und Reliquiendienst, muß eine andere Bedeutung haben. Bestreben nach realen Documenten und geheiligten Traditionen aus der ersten Zeit, worin sich der historische Geist des Christenthums vor seiner literarischen Zeit offenbart.

Nothwendigkeit der politischen Geschichte eines jeden Zeitraums.

Eilfte Vorlesung.

Nothwendigkeit der philosophischen Geschichte. Zumal besonders zwei Punkte. Platonismus der Kirchenväter. Man muß das allgemeine Streben kennen, sich auf die Philosophie zu berufen. Die schwache Analogie für die Trinität konnte man eben so gut in der Stoa finden, aber diese war nur nicht mehr lebendig. Das rein temporär philosophische würde die Geschichte schon wieder ausgestoßen haben. — Scholastik als wunderbares Gemisch hoher Speculation und kleinlicher Sprachdialektik.

Beilage B.

Aphorismen zur Kirchengeschichte.

(Zum Grunde liegend der Vorlesung im Winter 182½.)

Mit Sicherheit nur auf 100 Stunden zu rechnen. Davon 10 Stunden auf Einleitung und Urchristenthum, 10 Stunden auf die Zeit nach der Reformation, 10 Stunden auf die Reformationszeit selbst, bleiben 70 Stunden für die Mittelmasse.

Erste Periode ist die der ökumenischen Kirchenverfassung; auf diese wollen wir 15 Stunden rechnen oder 20.

Zweite bis zur gänzlichen Trennung von Orient und Occident, höchstens 15 Stunden.

Dritte die eigenthümliche occidentalische Entwikklung in der scholastischen Periode (25 Stunden).

Verfall und Vorbereitung auf die Reformation. 10 Stunden.

---

1. Verfolgung und Apologetik gehören zusammen. Darin Rükkgang auf die alte Sehnsucht bei Juden und Heiden. Als Ueberspannung hieraus Gnostiker und Nazaräer. Gnostiker Grenzverwischung gegen das Heidenthum, Nazaräer gegen das Judenthum. (NB. Grenze des Urchristenthums. Unterschied in Paulus Art, sich auf heidnisches zu berufen, und in Clemens. Paulus selbst schon Keim des künftigen.)

---

2. Im Reliquien- und Heiligendienst ist der wahre Enthusiasmus corrumpirt durch Aufnahme der Zauberei in die Religion. Sehnsucht nach Vergegenwärtigung der Wunder. Aus derselben Quelle die Transsubstantiation.

Urchristenthum.

3. Das geschichtbildende Princip des Christenthums zugleich idealisch vorbildend auf speculative Weise im Paulus, auf fantastische in der Apokalypse.

4. Die äußere Entwikklung ist die Verbreitung, die Gestaltung und das Verhältniß gegen den Staat. Die innere Entwikklung ist die Begriffsbildung, die Sittenbildung und das Verhältniß gegen die Wissenschaft.

5. Die äußere Verbreitung war oft nur eine Incrustation des antichristlichen Sinnes. Sein positives Heraustreten am meisten auf der realen Seite; die Polemik gegen ihn am meisten auf der idealen. Polemik auf der realen Seite wurde Bilderstürmerei und dergleichen. Das nationale Kunstprincip tritt als Opposition auf und besiegt die Bilderstürmerei. Die christliche Kunst wird die Verklärung des so geretteten. Völlige Christlichkeit in der vollkommnen Symbolisirung.

Erste Stunde. Rechtfertigung über die Kürze. Allgemeine Darstellung der Dogmengeschichte und Kirchengeschichte, leztere mit einschließend Sittengeschichte und theologische Geschichte. Die Rechtfertigung beruht auf der Tendenz des mündlichen Unterrichts. Ist er ein künftiges, umfassendes Werk: so ist er mehr für die Lehrer als Hörer. Kritik der Behandlungsweise und der Quellen, Anleitung zur Methode der Untersuchung. Reihe von Musterdarstellungen ist auch nicht das, was ich will. Supplemente der gegebenen allgemeinen Darstellung: Hervorheben des verbürgten ist auch nicht mein Zwekk, sondern Hervorhebung der innern Seite, Darstellung der handelnden Kräfte versäumt und wo, da unchristlich oder antichristlich.

Zweite Stunde. Unchristlich, weil irreligiös, ist, wenn alles große in Dogmen- und Verfassungsbildung als Corruption dargestellt wird; antichristlich ist, wenn man als das gute, woran das böse ist, nur das allgemein moralische im Menschenleben gelten läßt; denn das war schon unterweges ohne Christum. — Man sieht daraus die Abhängigkeit der geschichtlichen Ansicht vom eignen Glauben. Dieser entgeht auch der nicht, welcher sich den Glauben erst aus der geschichtlichen Ansicht bilden will, denn Sympathie und Antipathie wirken doch auf ihn. Also werden wir eine wahre Geschichte nur haben, wenn das Christenthum keinen äußern und innern Kampf mehr hat. Mein Glaubensbekenntniß ist, Daß das Christenthum mit Christo anfängt; keine Fortsezung des Judenthums, kein gleichstehendes mit heidnischen Anfängen. Daraus folgt, daß eine neue Offenbarung also göttliches in Christo war; in vielerlei Formen zu denken: auch kann einer es vom menschlichen

nicht specifisch trennen, wenn er nur das Maximum, die Bestimmung zu einer ursprünglichen Wirksamkeit auf das ganze menschliche Geschlecht, annimmt. Denkt man sich Christum als einen bloßen Privatmann mit engen Absichten: so entsteht die unchristliche Ansicht.

Hauptagens also ist das Bestreben, das göttliche in Christo sich anzueignen und es auf andere zu verbreiten. Dies die constante Größe; alles andere die wechselnden, nur das locale und temporäre bestimmenden Coefficienten. Dieses Agens aber im Zusammenhang mit allen menschlichen Motiven.

Dritte Stunde. Gegenwirkungen der beiden Hauptfunctionen. Der Verbreitungstrieb unterdrükkt die Differenzen des intensiven, und dieser spaltet die Masse, welche jener vereinigen will. Daher Oscillation a) von Einheit und Theilung, b) von gemeinsamem und individuellem.

Aus Mangel des intensiven entsteht unbewußtes Zusammensein mit entgegengesetztem. Daher Corruptionen theoretisch und praktisch. Aus Mangel des verbreitenden entsteht unfruchtbares in sich brüten, Separatismus, Anachoretismus. — Verbreitungstrieb bei geringerer innerer Verarbeitung, wenn aber schon ein gemeinsames da ist, was er vorschieben kann, kann so weit gehen, daß er nur scheint dem todten Buchstaben eine Zauberkraft beizulegen. Alles rein innerlich unvollkommen also aus Mangel an Gleichgewicht der beiden Hauptrichtungen.

Anderes aus der Verbindung des christlichen Princips mit den menschlichen Functionen, die ihm zu Organen dienen; der intensiven Richtung das Gefühl und die Speculation. Daraus Mannichfaltigkeit der Sitte und der Vorstellungsweise. Gegenseitiges Mißverstehen des differenten; aber auch unbewußte Vermischung des unchristlichen mit dem christlichen.

Kirchengeschichte IV. Durch die organische Verbindung mit der Speculation kann auch, wenn unbewußt unchristliches darin ist, wahrhaft unchristliches entstehen. Beides schwer zu unterscheiden, und da die Bewußtlosigkeit dieselbe ist, welche häretisches erzeugt und welche abweichendes für häretisches mißversteht: so geziemt der historischen Behandlung, welche überall die unmittelbare Gnosis vor Augen hat, die gleiche Milde gegen die Kezer und gegen die Kezermacher. Ganz verschiedenes Princip der systematisirenden Behandlungsweise; daher beide wol müssen auseinandergehalten werden, wenngleich allerdings untergeordnet auch die Geschichte auf das System zurükkgehen und auch das System die geschichtlichen Data berükksichtigen muß.

Ein paralleler Coefficient ist das sittliche Gefühl. Es ist auch Organ, welches das christliche Princip schon findet. Unbewußt unchristliches kann auch darin sein und abweichendes kann für unchristlich gehalten werden. Daher die praktische Häresie. Wenn diese beide nicht parallel gehen: so ist das eine einzelne Zeiten und Gegenden charakterisirende Einseitigkeit.

Beides, Speculation und Gefühl, ist aber auch vorhanden in den großen Formen der Volksthümlichkeit. Diese ist modificirend für das Christenthum und daher relativ trennend die Einheit der Kirche. Ebenso sucht aber auch das Christenthum die trennende Function der Nationalität zu schwächen, und scheint daher auch ihre zusammenhaltende aufzulösen. Daher ist hier aufgegeben eine nie ganz vollendete Verständigung. Daher die Widersezlichkeit der Nationalität gegen die verbreitende Kraft des Christenthums. Daher auch die Mißverständnisse zwischen den christlichen Völkern.

Fünfte Stunde. Die Nationalität ist ein so großes Motiv, daß natürlich daher auch die größten Differenzen in der kirchlichen Entwikklung entstehen, und man sich bei der Uebersicht der Geschichte daran vorzüglich halten muß.

Der heilige Geist als Gemeingeist kann sich aber alle Functionen nur anbilden, wenn er sich die Persönlichkeit anbildet. Die einzelnen sind seine Organe, allein der Einfluß der einzelnen wird überschäzt oder falsch berechnet.

Christus war der einzelne, von dem der Gemeingeist ausging. Das Ziel soll sein πάντες διδακτοὶ θεοῦ, also Ende aller Auszeichnung. Daher muß sie auch abnehmen: Apostel, Kirchenväter, Zeugen, Reformatoren. Ausgezeichnete müssen wiederkehren in allen Entwikklungsknoten, aber diese müssen seltner werden und die Masse muß sich schneller à la hauteur heben. Das Heben der Masse erkennt man am besten in der ruhigsten Zeit. Fortgesezтes Heben der rohen Völker zur Gleichh it mit den geschichtlichen; eben so der niedern Stände zur Bildungsstufe der höheren, und durch die allgemeine eigne Benuzung der Schrift Erhebung der Laien zur Gleichheit mit dem Clerus.

Aber aller Einfluß des einzelnen beruht nur auf der Gewalt des Gemeingeistes in ihm. Man glaubt aber auch, Fehler und Leidenschaften haben einen solchen; allein wäre die Masse richtig fühlend: so würden sie daran zerschellen. Diese Einflüsse sind also nur der Thermometer für die Unvollkommenheit der Masse, gar nicht einmal für die Kraft des Verderbens in den einzelnen, von denen der Impuls ausgeht.

Princip der Eintheilung.

Sechste bis achte Stunde. Was charakteristisch ist für die Ausbildung und den Wechsel der Motive, wird aufgenommen; alles andere ist einzeln und zufällig und hat mehr bloß literarischen Werth, bleibt eher weg.

Abschnitte müssen gemacht werden, weil sich sonst alles verwirrt. Man mag nun die Zweige trennen, dann sind Abschnitte nothwendig, um das getrennte im Zusammenhange zu sehen; oder man mag fortlaufend wählen, dann sind sie nothwendig, um von einem solchen Punkte aus das zusammengehörige dem Gegenstande nach zu überschauen. Abschnittspunkte aber sind schwer zu bestimmen. Die mechanische Methode nach Jahrhunderten, nach denen sich die Geschichte nicht richtet, hat man bald verlassen; aber nicht genug beachtet, daß vermöge desselben Grundes an feste Punkte wenig zu denken ist. Denn ein rechter Abschnitt muß es in mehrerer Hinsicht sein, und da tritt nicht alles in einen Punkt zusammen, und die Epochen sind zum Theil selbst wieder kleine Zeiträume (z. B. Reformation). Um sie zu finden, muß man den gegenwärtigen Zustand in seinen Hauptmomenten und Gegensätzen unter sich und mit dem Anfang vergleichen. Was diese hervorgebracht, sind die Hauptpunkte.

Politischer und speculativer Gegensatz zwischen Abendland und Morgenland. Griechische Kirche in jener Hinsicht mehr zum Abend-, in dieser mehr zum Morgenland. Im Abendlande wird auch die katholische Kirche nur speculativ regsam erhalten durch das Verhältniß zum Protestantismus. Der Cultus entspricht allen diesen Abstufungen genau. — Hauptgegensatz gegen den Anfang ist der politische Zustand des Abendlandes, und der läßt sich am leichtesten fixiren durch Constantin. Quelle des Gegensatzes zwischen Abend- und Morgenland ist die Consolidirung des erstern unter Carl dem großen. Rettung gegen den allgemeinen Tod der Gedanken ist Reformation. Daß zwischen diesen Abschnitten eigenthümliches enthalten ist, lehrt eine kurze Charakteristik.

Allgemeine Charakteristik.

Erste Periode. Innerlich kommt das Christenthum zum Bewußtsein eines Gegensatzes gegen Judenthum und Heidenthum und überwindet ihn; denn solche Grenzausweichungen kommen später nicht mehr vor. Ebenso der äußere Gegensatz. Verfolgung und Apologeten gehören zusammen.

Zweite Periode. Positive Richtung nach innerer Dogmenbildung concentrirt in Lehre von Christo und von der Gnade. Positive Richtung nach äußerer Bekehrung der fränkischen und barbarischen Völkergestaltung nach

innen. Schon angefangene Schule. Eingang hellenischer Gelehrsamkeit, weiter angewendet durch Kirchenväter. Wachsende Aristokratie durch Uebergewicht an wissenschaftlicher Autorität, Jerusalem, Antiochia, Alexandria; durch politische, also aus falschem Motiv, Rom und Constantinopel. Daher auch Form der Dogmenbildung auf Concilien. Das häretische ausgeschieden in die Grenzvölker. Beide Richtungen verfallen wieder. Muhamedaner gefährden die äußere Sicherheit in Osten und Westen. Dogmatische Beschäftigung war bloße Repetition. Herrschaft der Gebräuche, um das Christenthum unter den jungen Völkern festzustellen. Anfang und zunehmende Trennung des Morgenlandes.

Dritte Periode. Neue Sicherstellung durch Carls Reich. Damit auch Anfang des Papstthums. Zwei Hauptmomente, Papstthum und Scholastik. Ersteres monarchische Neigung aus dem Gefühl des großen Gemeinwesens entstanden, im Kampf gegen den alten Aristokratismus und gegen die weltliche Gewalt mit Oscillation zuerst zu seinem Vortheil und dann zu seinem Verfall. Scholastik neue Formation der speculativen Richtung aus den carolingischen Schulen entstanden oscillirend im Kampf mit der clericalischen Autorität und dem symbolischen Buchstaben. Beide Tendenzen verfallend am Ende. — Indem die Trennung der Masse von der Schulbildung zunimmt, nimmt auch die Gewalt des äußerlichen zu. Daher die Nothwendigkeit einer Reform, deren Tendenz vornehmlich ist, Masse und Geist mehr in einander zu bilden. Beides, Papstthum und Scholastik, rein abendländisch; im Morgenlande gänzliche Unbeweglichkeit.

Vierte Periode. Reform mit bedingt durch die Aussicht, mit neuen Mitteln die Gegenwart an das Urchristenthum zu binden. Verbreitung der Schriftkenntniß unter das Volk war zugleich ein die Trennung zwischen Volk und Schule minderndes Verpflanzen eines geschichtlichen Bewußtseins in das Volk. — Die Nothwendigkeit eines Cultus in der Muttersprache war mehr für die germanischen Völker als für die romanischen. — Uebel dabei, auf der einen Seite Ueberschlagen in Unterordnung unter den Staat, um alle falsche politische Tendenz desto sicherer zu verbannen, auf der andern, weil das Bedürfniß der äußern Einheit nicht gefühlt wurde. Neigung zum zerfallen. Einige sehen den Gegensaz an als erschlaffend, andere als steigend. Für leztere, daß man natürlich anfangs noch manches unverändert aufgenommen, was hätte umgebildet werden sollen; daß noch mehr Wirkungen auf die katholische Kirche und durch sie vielleicht auf die morgenländische müssen hervorgebracht werden, und daß diese nur unter der Form des Gegensazes möglich sind.

Namen- und Sachregiſter.

A.

Aachener Synode 386.
Abälard 493.
Abbo von Fleury 435.
Abendmahl 57.
— der Kinder 182.
Abendmahlsſtreitigkeiten 399.
Abgarus Briefwechſel mit Chriſto 70.
Ablaßweſen 524.
Acacius 236. 329.
Adalbert von Bremen 397. 449.
— aus Franken 369.
— von Prag 430.
Adam 54.
Adelheid von Blois 462.
Adoptianiſcher Streit 381.
Aeneas von Gaza 352.
— von Paris 418 f.
Aërius 255.
Aëtius 245.
Agapen 57.
Agapetus von Rom 331.
Agobard von Lyon 393.
Agricola 604.
Ακέφαλοι 330.
Akoluthen 193.
Alanus de Insulis 527.
Albanenſer 512.
Alberich 428.
Albertus M. 537.
Albigenſer 511 f.
Albrecht von Mainz 572.
Alcuin 377 f.
Alexander von Alexandrien 209 f.
— von Byzanz 214.
— ab Hales 527.
— von Hierapolis 321.
Alexander II. 449. III. 489. VI. Borgia 570.
Alexandria 69.
Alexandriniſche Schule 159. 186.
— Synode 258.
Alexius Comnenus 482.
Amalarius von Metz 400.
Amama 619.
Ambroſius von Mailand 256 f.
Amphilochius 423.
Amsdorf 605.
Amulo von Lyon 411.
Anabaptiſten 609.
Anna 431.
Anaclet II. 486.
Anaſtaſius 309. 317. 372.
Andreas (Apoſtel) 74 Anm.
Andreas von Samoſata 320.
Anianus 305.
Anſelmus von Canterbury 460 f. 470.
— von Laon 494.
Ansgarius 397.
Anthropomorphiſten 307.
Antinomiſtiſcher Streit 604.

Antiochia 65.
Antiocheniſche Synode 231. 239.
Antitrinitarier 610.
Apokryphen 91.
Apollinaris von Hierapolis 102. 137.
— von Laodicea 264.
Apollinariſten 264.
Apollo 64 f.
Apologien 92. 99.
Apologia Confessionis August. 591.
— doctrinae et rituum 600.
Arauſio (Concil) 341.
Archidiaconi 193.
Aretinus 564.
Arianer 610.
Arianiſcher Streit 208 f.
Aribo von Mainz 445.
Arles (Synode zu) 192. 247.
Arminius 619.
Arndt 617.
Arnobius 233.
Arnold von Breſcia 487.
Arnold, Patriarch v. Jeruſalem 483.
Arnulph 435.
Arrian 101.
Artemoniten 152.
Articuli Smalcaldici 595.
Athanaſius von Alexandrien 218. 228. 235 f. 258.
Athanaſius von Antiochien 353.
Athelmann 440.
Athenagoras 132.
Attigny (Synode) 453.
Audeus 255.
Auferſtehungslehre 78.
Augsburger Confeſſion 588.
— Reichstag 586.
Auguſtinus 256. 290. 370.
— von Canterbury 351.
Autun (Synode) 461.
Aurentius 258.
Avisamenta Basileensia 566.

B.

Babylon 70.
Bari (Synode) 462.
Barnabas 63 f.
Barthold von Lyon 509.
Baſel (Concil) 561 f.
Baſilides 113.
Baſilius (der Bogomile) 482.
— von Ancyra 239. 260.
— von Cäſarea 255.
Beda Venerabilis 366.
Beguinen und Begharden 511.
Bekehrungsarten 76.
Benedictus Levita 398.
Benedict von Nurſia 346.
Benedict V. 429. VI. 433. VII. 434. XIII. 550.
Berengar 440.
Bernhard von Clairvaux 499.
Beryllus von Boſtra 157.
Beſſarion 564.
Bettelmönche 522.
Bilderſtreit 371. 391. 416.
Böhme 618.
Böhmiſche Brüder 599 f.
Boëmund von Tarent 481.
Boëthius 352.
Bogomilen 482. 511.
Boleslaus der fromme 430.
— der grauſame 430.
Bonaventura 538.
Bonifacius VII. 433. VIII. 534. IX. 550.
Borziwoi 429.
Briefe (apoſtoliſche) 88.
Bruno von Angers 441.
— von Cöln 432.
— von Rheims 508.
Brüder (die 4 langen) 309.
Bucer 592 f. 598.
Buggenhagen 584. 598.
Bulgaren 416. 511.
Burdigala (Synode) 273.
Byzanz (Synode) 215.

C.

Caesar Augusta (Synode) 273.
Cäcilian 191.
Calixt in Helmſtädt 616.

Calixtus II. 464. 485. III. 491.
Calixtiner 566.
Calov 616.
Calvin 594 f.
Candidian 320.
Canon des N. T. 118. 130. 171.
Canones des Petrus von Alexandrien 188.
Canoniſation 434.
Capito 578. 592.
Cardinäle 447.
Carl V. 581 f.
Carlſtadt 580 f.
Carmeliter 509.
Carpocrates 120.
Carthäuſer 508.
Carthago (Synode) 278. 293. 298 f.
Caſſian 338.
Caſſiodorus 351.
Catechismus Heidelbergensis 611.
— Racoviensis 599.
— Romanus 613.
Catharer 511.
Catharina von Siena 569.
Celſus 102.
Centralgemeinden 68.
Cerdo 107 f. 124. 132.
Cerinth 103. 118.
Chalcedon (Synode) 326.
Charfreitag 141.
Chierſy (Synode) 407. 411.
Chiliasmus 78. 104.
Χωρεπίσκοποι 194.
Chriſtophorus 426.
Chryſoſtomus 205. 309 f.
Circularſchreiben (encycliſche) 89.
Ciſtercienſer 507.
Clarendon 410.
Clariſſinnen 510.
Claſſification der Ketzer 262 f.
Claudianus Mamertus 352.
Claudius Judenvertreibung 97.
— von Turin 393.
Clemens, P. von Rom 69. 93 f.
— aus Irland 369.
Clemens Alexandrinus 159 f.
Clemens II. 450. III. 458 f.
Clermont (Synode) 461. 480.
Cöleſtinus von Rom 317. II. 486.
Cöleſtius Scotus 292 f.
Cöleſtinerorden 534.
Cölibat 224. 460.
Columbanus 347.
Concordia Vitebergensis 592.
Concordienbuch 608.
Concordienformel 608.
Conclave 533.
Confessio Anglica 598.
— Belgica 611.
— orthodoxa eccl. Tigur. 595.
Confessio Sigismundi 611.
— tetrapolitana 592.
Conformiſten 598.
Congregatio de interpr. Conc. Trident. 613.
Conrad von Marburg 515.
Consensus Genevensis 603.
— Sendomiriensis 601.
Conſtans 234. Conſtans II. 359.
Conſtantia 226.
Conſtantinopel (Concil) 260. 333. 361. 393. 417.
Conſtantinus M. 196 f. 232 f.
Conſtantius 235.
Contraremonſtranten 619.
Cornelius 63. 177.
Coſtniz (Concil) 552 f.
Crescentius 433.
Cultus 12.
Cyprianus 178.
Cyrillus, Apoſtel der Slaven 398.
— von Alexandrien 317.
Cyrus von Phaſis 354.
Czenger (Synode) 601.

D.

Dagobert von Jeruſalem 483.
Damaſus von Rom 261.
Damiani 448 f.

Decius 145.
Decretalen des Isidorus 395.
Demetrias 292.
Demetrius von Alexandrien 163.
Deutscher Ritterorden 509.
διάκονοι 59 f.
διδάσκαλοι 64.
Didymus von Alexandrien 288.
Differenzen der Lehre 70.
Diodorus von Tarsus 244. 313.
Dionysius von Alexandrien 173.
— Areopagita 393.
— (des) Zeitrechnung 352.
— von Corinth 95.
Dioscurus 325.
Diospolis (Synode) 294. 298. 305.
Dithmar von Merseburg 433.
Doketismus 78.
Dominicaner 510.
Domitian 97.
Domnus von Antiochia 324.
— von Rom 360. II. 434.
Donatistischer Streit 190 f. 275.
Dortrechter Synode 619.
Dositheus 61 Note. 73. 82 f.
Dreikapitelstreit 332.
Duns Scotus 385. 544.
Dunstan 422.

E.

Ebion 105.
Ebionitismus 79. 105.
Eck 580. 603.
Edict des Gallienus 143.
Egbert von York 380.
Ehe (zweite) 137.
— (der Geistlichen) 189.
Eleusius von Cyzicus 261.
Eleutherus von Rom 139.
Elias 54.
Elipandus von Toledo 381.
Enkratiten 133.
Ennodius von Ticinum 341.
Ephesus (Synoden) 320. 326. 331.
Epiphanius 106. 139. 307 f.
Episcopat 131.
Episcopius 620.
Erasmus 575. 582.
Eremitenleben 146. 205.
Erichson 596.
Essäer 53.
εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίους 80.
— Petri 80. 118.
— Thomä 281.
— κατὰ Βασιλείδην 117.
— aeternum 522.
— infantiae 103.
εὐαγγελισταί 64.
Eudoxia 310. 328.
Eugenius von Rom 360. III. 408.
Eulogius von Cäsarea 298.
Eunomius 245 f.
Eusebius von Cäsarea 49. 222. 235. 307.
Eusebius von Doryläum 324.
— von Emesa 236.
— von Nicomedien 214. 218. 221. 236.
Eustathius v. Antiochia 218 f. 228.
— v. Sebaste 255.
Eutropius 313.
Eutychianischer Streit 323.
Euzoius von Antiochia 249.
Evangelien 89.
Exarchat 378.
Exorcismus 193. 300 Anm.

F.

Faber (Jacob) 576.
— (Joh.) 580.
Fabian 177.
Facundus von Hermiane 332.
Farel 581. 594.
Fasten 135.
Fatum 303.
Faustus 280 f. 291. 340.
Felicissimus 178.
Felix von Rom 330.
— von Urgel 381.
Ferrara (Concil) 563.

Feſt der unbefleckten Empfängniß 532.
Firmelung 62.
Firmius (Julius) 233.
Flacius 606.
Flagellanten 511.
Flavian 324.
Florenz (Concil) 563.
Florus 411.
Formoſus 425.
Fortunatus 291.
Forum Julii (Synode) 386.
Frankfurter Synode 377 f. 383.
Franciscaner 509.
Franciscus von Aſſiſi 509.
Friedrich (Cardinal) 439.
— von Monte Caſſino 447.
— von Sachſen 583.
— III. von der Pfalz 611.
Fronleichnamsfeſt 532. 545.
Fulbert von Chartres 436.
Fulgentius Ferrandus 331.
— von Ruspe 331. 338.

G.

Gajus 132. 172.
Gallus (Cäſar) 249.
Gallus (Schüler des Columban) 365.
Gangra (Synode) 255.
Gelaſius von Rom 330. 341. II. 464. 484.
Gemeindedienſt 56.
Gemiſtius Pletho 564.
Genf 602.
Gennadius von Marſeille 341. 352.
Gentilly (Synode) 379. 386.
Georgius Syncellus 378.
Germanus 372.
Gerſon 550 f.
Gervaſius 259.
Geſetze gegen die Chriſten 257.
Gilbert von Poitiers (Porretanus) 493. 498.
Glaucias 113.
γλώσσαις λαλεῖν 62 Anm.
Gnomiſche Lehrweiſe 75.
Gnoſticismus 82. 105. 125.
Gomarus 619.
Gottfried von Bouillon 481.
Gottſchalk 406.
Gregor von Nazianz 255.
— von Nyſſa 255. 356.
— von Syracus 414.
— Thaumaturgus 175.
— Turonenſis 352.
Gregor I. 347. IV. 395. V. 434. VII. 451 f. VIII. 464. 485. IX. 521.
Gregorianer 414.
Grotius 620.
Gütergemeinſchaft 58.
Guibert von Nogent 525.
Guido 514.
Guitmund 444 Anm.

H.

Hadrian, Kaiſer 99.
Hadrian II., Biſchof von Rom 417. IV. 488.
Häretiker klaſſificirt 263.
Händeauflegung 62.
Hanno von Cöln 449.
Hariger 437.
Hatto von Mainz 453.
Hegeſippus 73. 95. 129.
Heinrich von Bruis 486.
— von Heſſen 549.
— IV. Kaiſer 454 f. 461. 480. V. 462. VII. 546.
Heinrich I. v. England 462. II. 490. VIII. 598.
Heilige 101.
Heinſius 619.
Helena 82.
Helladius von Tarſus 321.
Henoch 54.
Heraclius ἔκθεσις 356.
Heracleon 123.
Hermae liber 93 nota. 172.
Hermannus contractus 433.
Hermann von Metz 456.
Hero, Biſchof 298.

Herodes 56.
Herodianer 55.
Herrnhuther 622.
Heſychius 188.
Hieronymus St. 256. 270. 297. 307. 314.
Hieronymus von Prag 557.
— Savonarola 570.
Hilarion 307.
Hilarius Pictavienſis 238 f. 258.
Hildebert von Mans 478.
Hildebrand (Gregor VII.) 442.
Hinkmar von Rheims 396. 403 f.
Hippo (Concil) 276.
Hippolytus 154.
Honorius von Autun 506.
Hoogſtraten 575. 580.
Hormisdas, Biſchof von Rom 331.
Hoſius, Biſchof 216 f. 235.
Hugo von Vermandois 428. 481.
— von Lyon 459.
— von Rouen 492.
— von St. Victor 506.
— de St. Caro 545.
Humbert 438.
Huß 554.
Huſſiten 560.
Hutten 515.
Hymnen (chriſtl.) 57.

J.

Jacobus, Apoſtel 56. 73.
Ibas von Edeſſa 322 f.
Jeruſalem (Concil) 66.
Jeruſalemiſche Gemeinde 54.
Jeſuiten 597 f. 614.
Ignatianer 414.
Ignatius Antiochenus 72 Anm. 94. 414.
Ignatius Conſtantinopolitanus 414.
Ildefons von Toledo 377 Anm.
Independenten 599.
Innocenz, R. B. 297. II. 486. III. 519. IV. 521.
Inquiſition 514.
Inſtitute (chriſtl.) 130.
Interim 604.
Johann von Jeruſalem 297. 308.
— von Antiochia 320.
— Marentius 331.
— Philoponus 336.
— P. von Conſtantinopel 363.
— Damascenus 373.
— von Trani 438.
— von Salisbury 527.
— von Jandun 547.
— von Varennes 549.
— Weſſel 562.
Johannes, Apoſtel 73 f.
— R. B. 330. IV. 357. VIII. 419 f. IX. 420. X. 427 f. XI. 427 f. XII. 427 f. XIII. 429. XIV. 434. XV. 434. XVI. 434. XXII. 547. XXIII. 552 f.
Johanniter 484.
Jonas von Orleans 392 f.
Jornandes 352.
Jovianus 255. 276.
Jovinianus 271. 590.
Irenäus 142 f.
Iſidorus Hiſpalenſis 367. 377.
— Presbyter 309.
Jubeljahr 525.
Judenbekehrung 367.
Judenthum 53.
Julianus Apoſtata 249 f.
— von Eclanum 299.
Julius Africanus 173.
— Firmicus 233.
— von Rom 237. II. 571.
Jungfrauen (Gott geweihte) 190.
Juſtinus, Kaiſer 330.
— Martyr 96. 102. 129.
Juſtinian I. 330.

K.

Kabbala 54.
Katechumenenſchulen 130.
Katholicismus (der erſte Keim des) 108.

Kezerforſcher 515.
Kezertaufe 179. 192.
Kezerverbrennung (die erſte) 515.
Kindertaufe 148. 179 f.
Kirchenbuße 394.
Kirchweihe 350.
Klerus 35. 131 f.
Knox 599.
Kreuzeszeichen bei den Montaniſten 148.
Kreuzzüge 480. 516 f.
Krone (dreifache) 549.
Kryptocalviniſmus 607.
Kutenberger Verſammlung 566.

L.

Lactantius 233.
Laien vom Clerus zuerſt geſchieden 131.
Lanfranc 440.
Laodicea (Concil) 253.
Lapsi 101.
Lateiniſches Kaiſerthum 517.
Laurentius Valla 564. 580.
Lazarus (galliſcher Biſchof) 298.
Lectoren 193.
Leipziger Disputation 580.
Leo V. Kaiſer 375. 391.
Leo von Achrida 438.
Leo, M. von Rom 325. 343. 387. 426 f. X. 571.
Leptiná (Synode) 350.
Leutherich von Sens 436.
Libanius 257. 313.
Liberius 248.
Libertiner 60.
Lichtmeß 350.
Linus, B. von Rom 69. 93.
Loretto (heilige Frau und Haus) 534.
Lucian von Antiochia 188.
Lucilla 191.
Ludmilla 430.
Ludwig de Dieu 619.
Luitprand von Paris 432.
Luther 576 f.
Lyoner Kirchenverſammlung 533.

M.

Macarius 205. 308.
Macedonianer 258.
Macedonius 238. 260.
Märtyrer (Feier des Andenkens der) 203.
Mahle (gemeinſchaftliche) 56.
Major 605.
Majorinus 191.
Mailand (Synode) 240.
Mammäa 196.
Manichäismus 279 f.
Mantua (Concil) 595.
Marburger Geſpräch 587.
Marc Aurel 99. 101.
Marcellus von Ancyra 229.
Marcion 107. 109. 118. 132.
Marcus I. von Rom 359.
— von Alexandria 69.
Maria 271. 305 Anm. Mariä Himmelfahrt 525.
Marius Mercator 338.
Marinus von Rom 425.
Marozia 428 f.
Marſilius de Raymundis 547.
Martin von Tours 274.
Matthias, Apoſtel 67. 114.
Maximilla 134.
Maximin 145.
Maximinianiſche Spaltung 277.
Maximus, Abt 357.
Melanchthon 578 f. 605.
Meletianiſcher Streit 181. 222 f.
Melito von Sardes 99. 118.
Memnon von Epheſus 320.
Menander 82 f.
Mennas 332.
Menno Simonis 609.
Menſurius von Carthago 191.
Μεριθιανοί ſt. Κερινθιανοί 104.
Meſſalianer 255.
Methodiſten 618.
Methodius 307.
Methodius, Gegner des Origenes 187.

Methodius, der Bekehrer der Slaven 398. 430.
Metrophanes 564.
Metropolen 68.
Metropolitanſyſtem 193.
Michael Cerularius 438.
Mileve (Synode) 298.
Mönchsweſen 233. 271. 345.
Monarchia ecclesiastica Siciliae 461.
Monophyſiten 329 f.
Monotheleten 353 f.
Montanus 134 f.
Montaniſten 134 f. 147 f.
Moriz von Sachſen 614.
Moſes 54.
Münſterſche Unruhen 609.
Myſticismus 617.

N.

Natalius (Confeſſor) 15.
Nazaräer 80.
Nemeſius 269.
Nepotianiſcher Streit 176 f.
Nero 71. 96 f.
Neſtorianer 323.
Neſtorianiſcher Streit 316.
Neſtorius 316.
Nicäniſches Concil, 1ſtes 49. 217. 2tes 375. — Symbolum 220.
Nicephorus 378. 391.
Nicetas von Studium 439.
Nicolaus I. 415 f. II. 442.
Nicolaus de Cuſa 568.
Nicolſen 598.
Niobiten 336.
Noëtus von Smyrna 154.
Nominalismus 466.
Nonconformiſten 599.
Norbert (der heilige) 509.
Novatus 178.
Novatianiſcher Streit 176. 222.
Novum testamentum 52. 88.
Nürnberger Reichstag 586.
Nuntien (päpſtliche) 613.

O.

Obotriten 516.
Ochini 579. 598.
Odo von Canterbury 406.
Oekolampadius 578.
Ohrenbeichte 182. 543.
Olav Trygvaſon 431.
Olga 431.
Ophiten 124.
Optatus 275.
Ordalien 408.
Orebro (Synode) 596.
Origenes 159 f. 187.
Origeniſtiſche Streitigkeiten 306 f.
Oroſius 273.
Oſiander 606.
Oſter-Feſt und Streit 140 f. 203. 223.
Otto von Bamberg 516.
— von Conſtanz 460.
— von Freyſingen 498.
— von Oſtia 458.

P.

Pachomius 233.
Pagani 257.
Pamphilus von Cäſarea 186.
Pantänus 130 f. 159 f.
Papias 119.
Papſtwahl (Neues Geſez über die) 491.
Paris (Synode) 258. 392.
Paſchalis II. 462. III. 490.
Paſchaſius Radbertus 401 f.
Patriarchate 261.
Patricius 347.
Paulicianer 365.
Paulinus von Aquileja 383 f.
— von Tyrus 215.
Paulus, Apoſtel 71. 74. 81.
— von Armenien 353.
— von Conſtantinopel 238.
— Diaconus 380. 388.
— von Samoſata 183 f.

Pavia (Synode) 455. 489. 560.
Pelagianiſcher Streit 338.
Pelagius 292 f.
Petrus, Apoſtel 56. 69 f.
— von Alexandrien 181. 261.
— von Amalfi 439.
— Chryſologus 325.
— Mongus 329.
— von Conſtantinopel 360.
— Piſanus 380.
— von Antiochia 439.
— von Amiens 480.
— von Bruis 486.
— Lombardus 493. 502 f.
— von Poitiers 504 f.
— Caſtelnau 514.
— de Clemangis 552.
— Alciatus 599.
— Martyr 579. 594. 598.
Philipp von Heſſen 587.
Philippopolis (Synode) 240.
Philippus, Apoſtel 61. 68.
— Arabs 196.
Philoſtorgius 235. 270.
Photinus von Sirmium 244.
Photius 414 f. 421 f.
Piacenza (Concil) 480.
Picus von Mirandola 573.
Piërius 186. 307.
Pierre d'Ailly 549 f.
Pietismus 617.
Piſa (Concil) 551.
Plotinus 106.
Πνευματομάχοι 259 f.
Poggius 564.
Poiſſy (Religionsgeſpräch) 595.
Poitiers (Synode) 462.
Polycarpus 94. 101.
Polychronius 363.
Polycrates von Epheſus 141.
Porphyrianer 225.
Portiunculaablaß 524.
Prädeſtinationslehre 301.
Praedestinatus liber 342.
Prämonſtratenſer 509.
Prager Compactaten 563.
Pragmatiſche Sanction 566.
Praxeas 131 f. 149.
Presbyter 87. 131.
Primianus 277.
Priscilla 134.
Priscillianismus 273 f.
Proaireſios 251.
Proclus 317.
Procuratoren (die römiſchen) 55.
Propheten 64.
Prosper 339.
Protaſius 259.
Prudentius von Troyes 408 f.
Ptolemäus 123.
Puritaner 599.

Q.

Quadratus 99.
Quäker 618.
Quenſtädt 616.
Quinisextum (Concilium) 364.

R.

Rabanus Maurus 401 f.
Rabula von Edeſſa 322.
Rainerius 514.
Ratherius 427 f.
Rationalismus 612.
Ratramnus 402 f. 418 f.
Raymund von Penna forti 510.
— von Toulouſe 514.
Realismus 466.
Reccared 342.
Reformation 573 f.
Refutatio Confessionis Augustanae 591.
Regensburger Synode 382. 578.
Religionsfriede 614.
Reliquien 101. 525.
Remigius 411.
Remonſtranten 619.,
Repetitio Confessionis Augustanae 601.
Reservatum ecclesiasticum 614.

Reſponſum 299.
Reuchlin 575.
Rheims (Synode) 388. 485.
Rhodon 133.
Riculf von Mainz 395.
Rimini (Synode) 248.
Robert von Arbriſſel 508.
— von Melun 498 f. 505 f.
— Pulleyn 496 f.
— Groſthead 523.
Rom, Stiftung des Biſthums 69; ſeine zunehmende Bedeutung 131.
Roscellin 466. 476 f.
Roſenkranz 524.
Roswitha 433.
Rufinus 308.
Rupertus von Deuz 500.
Ruſſen bekehrt 430 f.
Ruſticus 332.

S.

Sabellius 173.
Sacramente (7) 504.
Säculariſiren 370.
Sadducäer 53.
Sage (chriſtliche) 50.
Salvianus 352.
Samaria chriſtlich 61.
Samſon 577.
Sansavoir (Walter) 481.
Saonnières (Synode) 413.
Sardica (Synode) 240.
Saturnilus 110 f.
Sbinko von Prag 555.
Schmalkaldiſcher Bund 592.
Scholaſtik 466 f. 491 f.
Scholaſtiſches Zeitalter (1ſtes) 464 f. (2tes) 536 f.
Schulen 55. 398.
Schüler der Apoſtel 93.
Schwenkfeld u. Schwenkfeldianer 609.
Scotus Erigena 409.
Scotiſten 538.
Secundinus 291.
Secundus von Ptolemais 221.
Seelenmeſſen 389.
Seleucia (Synode) 248.
Semiarianer 256.
Semler 51 Anm. b.
Sens (Synode) 495.
Serapion von Antiochia 137.
Sergius von Conſtantinopel 353.
— III. B. v. Rom 420 f.
Servatus Lupus 408.
Servitenorden 510.
Severinus 346.
Severus, Kaiſer 145.
— von Antiochia 331.
Sichem (Kirchenverſammlung) 484.
Siegfried von Mainz 453.
Siena (Concil) 560.
Silverius von Rom 331.
Simeon, Enkel Jacobi 70.
Simon Magus 61 Anm. 82 f.
— von Montfort 515.
Simonianer 83 Anm.
Sirmium (Synode) 245.
Skepticismus (hiſtoriſcher) 3.
Socinus 579. 599.
Socinianer 610.
Sokrates 270.
Soiſſons (Synode) 476. 495.
Sophronius 354.
Sozomenus 270.
Speier (Reichstag) 585.
Stephanus, Märtyrer 60.
— B. v. Rom 179. 374. 378. VI. 425.
— von Conſtantinopel 420.
Stercoraniſten 437.
Strigelius 606.
Stylianus von Neocäſarea 420.
Subdiaconi 94. 193.
Superſtition 389.
Supernaturalismus 612.
Sutri (Concil) 446. 463.
Symbolum Athanasianum 386.
Symboliſche Bücher 615.
Symeon Stylites 346.
Symmachus 80.

Symphoſius 274.
Synedrium 55.
Synergiſtiſcher Streit 605 f.
Syneſios von Ptolemais 315.
Synoden 92.

T.

Taboriten 566.
Taraſius 375.
Tatian 130 f.
Tauler 617.
Taufe in der erſten Kirche 57.
Tempelherrn 484. 546.
Tertullian 143 f.
Tertullianiſten 143 f.
Tezel 578 f.
Themiſtius 258.
Theodemir 394.
Theodora 331. 426.
Theodoretus 323.
Theodorus von Cäſarea 331.
— von Rom 358.
— von Tarſus 366.
— Studita 392.
— von Mopſueſtia 305. 312. 322.
Theodoſius (Mönch) 328.
— von Epheſus 374.
Theodotion 80.
Theodotianer 152.
Theodotus von Byzanz 152.
Theodulph von Orleans 399.
Theognis von Nicäa 221.
Theognoſtus 186.
Theologie 13. 127.
Theonas von Marmorica 221.
Theopaſchiten 331.
Theophilus von Alexandria 309 f.
— von Antiochia 129.
Theophylact 378.
Theudas 113.
Thomas von Aquino 538.
— Becket 490.
Thomiſten 538.
Timotheus Aeluros 328.
Titus von Boſtra 280 f.
Todesſtrafe gegen Ketzer 263.
Toledo (Synode) 386.
Tonſur 421.
Tours (Synode) 388.
Trojanus 97.
Traditores 188.
Tria capitula 332 f.
Tribur (Synode) 456.
Trident (Concil) 596. 612.
Tritheismus 336.
Tritheiten 610.
Trinitarier 511.
Troyes (Synode) 462.
Trullanum (Concilium) 364.
Tyrus (Synode) 228.

U.

Ubiquitätslehre 607.
Ulphilas 234.
Ulrich von Augsburg 432. 434.
Unirte Griechen 564.
Unitarier 599. 610.
Univerſitäten 526. 574.
Urban II. 459. V. 549. VI. 549.
Urſacius 238.

V.

Valens (Mönch) 238.
Valentia (Concil) 341. 412.
Valentinus 113. 120. 132.
Verbindung der Chriſten 84.
Verbreitung des Chriſtenthums 396 f.
Verfolgung des Chriſtenthums 96 f. 145 f.
Victor, B. von Rom 138 f. II. 447. III. 459. IV. 487.
Victorinus 241.
Vigilantius 271.
Vigilius 331.
Viret 594.
Vitalis 267.
Voß (Joh. Gerh.) 619.

W.

Walafried Strabo 405.
Waldenſer 513 f. 609.
Waldus (Petrus) 513 f.
Weigel 618.
Weſteräs (Reichstag) 596.
Weſtphal 602.
Wicleff 553 f.
Wiener Concordat 566.
Wilhelm von St. Amour 522.
— von Champeaux 494.
— von Nogaret 535.
— von Occam 548.
— von Paris 527.
Willibrod 368.
Winfried 368.
Wittekind 433.
Wladimir 431.
Wormſer Concordat 485.
— Edict 585.
— Reichstag 581.
— Religionsgeſpräche 603.
— Synode 455.

Z.

Zacharias, P. von Rom 378.
Zanchius 579.
Zeno 329.
Zenobia 184.
Zoſimus 299.
Zwickauer Propheten 609.
Zwingli 526 f.

Druckfehler.

S. 210 Anm. b. lies γεννηθείς ἦν ὅτε ſtatt γεννηθεὶς ἦν ὅτι.

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01196 3339

Date Due

FACULTY		
NOV 30 '65		
DEC 1 1965		
JAN 8 '66		
JUN 15 1976		
JUN 15 1977		